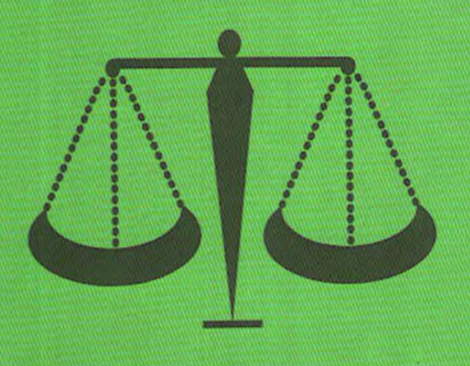




فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين

دراسة مقارنة



الدكتور محمد شريف أحمد



من منشورات منتدى الفكر الإسلاميّ
في إقليم كوردستان العراق
(٢٣)

فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين دراسة مقارنة

الدكتور محمد شريف أحمد

اسم الكتاب: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين دراسة مقارنة

المؤلف: الدكتور محمد شريف أحمد

التصميم الداخلي: مكتب A4

ahamdfatih2000@yahoo.com

تصميم الغلاف: شوان عبالقادر

الإشراف على الطبع: محمد شاكر محمد صالح

العدد: (١٠٠٠) نسخة

الطبعة: الثانية

المطبعة: آراس - أربيل

سنة الطبع: ٢٠١١

من منشورات منتدى الفكر الإسلامي في إقليم كوردستان العراق (٢٣)

له بەڕێوەبەرایەتی گشتی کتێبخانە گشتییەکان ژمارەی سپاردنی (٤٧٦) ی ساڵی (٢٠١١) ی پێ دراوە

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية

القانون الطبيعي وحقوق الإنسان

يكاد يتميز عالمنا المعاصر بأنه عالم تسود فيه الدعوة الى حقوق الإنسان ؛ بحيث أصبحت المعايير القانونية — العالمية لمفهومات حقوق الإنسان شهادة تقدير واعتبار للنظم السياسية والاجتماعية التي تراعيها في تشريعاتها وتطبيقاتها ، وشهادة سوء سلوك للأ نظمة السياسية والاجتماعية التي لا تعير لها وزنا ، ولا تقيم لها بالا ؛ لا في تشريعاتها ولا في تعاملها مع مواطنيها ؛ كما أصبحت انتهاكات حقوق الانسان عورة معيبة تسعى الجهات التي ابتليت بها للتستر عليها بشتى الذرائع والوسائل ، وتخترع الحيل والملابسات للتبرئة

والحق أن حقوق الانسان، رغم بعض ما يشينها من ازدواجية المعايير لم تعد مجرد بيان احتفالي موسمي؛ كما كانت في أعوامها الأولى في النصف الثاني من القرن الماضي؛ بل أصبحت تيارا جارفا يطال القوي والضعيف، ويسم عصره بمعالمه، وهو يتجسد فعلا وواقعا في النظم الاجتماعية للاتحاد الأوروبي بشكل خاص

والحق ، أيضا ، أن هذه الفكرة ، رغم قدمها قدم الشرائع والأديان والفلسفات ، قد ترعرعت بعد آخر حرب عالمية كادت تحرق الدنيا ، وتبيد البشرية ، وابان حركات التحرر والتخلص من الاستعمار الأجنبي ، وتبلورت بعد سقوط قلعة الأنظمة الشمولية الاستبدادية التي أماتت الإنسان وقهرته ؛ بل صهرته في بوتقة الدولة المجسدة في الصنم أو في الحزب القائد ، وقد أشاعت هذه الفكرة في الأذهان أمل الاستبشار بمستقبل أفضل لسعادة الإنسان ورفاهه في كل مكان ، وأمل التحرر من قيود الظلم والتبعية ، لشعوب لازالت ترزح تحت أثقال الاضطهاد والكبت والحرمان

لذلك أرى دون تردد أن أثمن هدية وأغلى قيمة معنوية قدمها القرن التاسع عشر الى القرن العشرين هي فكرة حقوق الإنسان بإطارها الدولي الملزم المتسم بالعلوية ، وبصيغها المحققة قدرا من الضمان والملاذ الآمن للمستضعفين من البشر كما كانت الحال في كوردستان وكوسوفو

وتلتقي فكرة حقوق الإنسان في جذورها التاريخية مع فكرة القانون الطبيعي الذي ذكر الباحثون أن أول من استنجد به هو الشاعر اليوناني سوفوكليس ٤٤١ ق م إذ قال في مسرحيته المسماة أنتيجونا التي دفنت جثمان أخيها رغم منع الملك على لسانها تقول له ، لا ، لا ما كان يجب أن أعتقد أن تكون لأوامرك الظالمة القوة الكافية ضد قوانين الآلهات غير المكتوبة ، قوانين ثابتة ، لتضعك أنت الفاني فوقها آه ! إنها ليست بنات اليوم ولا الأمس ، هذه القوانين لقد وجدت، وستوجد دائما ولا أحد يستطيع القول متى بدأت.

إذن ؛ كانت هذه الفكرة صرخة نجدة للمستضعفين في الأيام الضيقة والظروف الحالكة ، كما هو الحال مع حقوق الانسان ، فكلما استبدت طاغية أو قانون جائر استصرخ الشعب واستنجد بقانون الضمير ، عدالة الله ، قانون الفطرة ، القانون الطبيعي غير المكتوب فهذه الفكرة تعكس تأريخا طويلا لصراع عنيف بين القوى المستبدة الحاكمة وبين المحكومين المظلومين

ويمثل ما لا يعقل فصل القانون الطبيعي ، وهو الأساس الفكري لحقوق الانسان ، عن القيم الدينية والأخلاقية والوجدانية المتساوقة مع الفطرة الانسانية ، لا تكون حقوق الانسان معزولة عن هذه القيم ؛ بل انها مسطورة في الكلمات الأزلية الأولى عند خطاب الله لآدم ﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى * وانك لا تظمؤا فيها ولا تضحى﴾ (سورة طه ١١٨ ١١٩)

وهذا هو الذي دعا عصبة من العرب قبل الإسلام الى تكوين حلف سمي في التاريخ بحلف الفضول مهمته الدفاع عن المظلومين ، وقال النبي الصادق الأمين لو دعيت اليه في الاسلام لأجبت وان أردت التفصيل في ذلك فراجع كتب التأريخ والسيرة.

ولا يبعد هذا مما نفهمه من الحديث الشريف: استفت قلبك. ومن الآية الكريمة: ﴿وهديناه النجدين﴾ (سورة البلد).

وما توصل إليه الأحناف الماتريديون والمعتزلة والشيعة ومفكرون محدثون من أن قيم الأفعال موضوعية بمعنى أنها كامنة فيها قابلة لاكتشافها بالعقل يتناسب مع هذه الفكرة ، ويأتي النص إرشادا وتأكيدا لها

وإذا أمعنّا النظر في فكرة حقوق الإنسان الطبيعية التي نقلت حضارة الانسان المستبد الى حضارة الإنسان المستنير نجد أنها قامت على فكرة أنها تسبق القانون وهي متأصلة في فطرة الإنسان قبل أن تأتي الشرائع والمعاهدات والمواثيق الدولية والداخلية لتؤكدها

ومن هنا تأتي القانون الطبيعي وفكرة حقوق الانسان الطبيعية وفكرة التحسين والتقبيح العقليين متشابهات في فكرة أسبقية القيم على القانون

وستجد المقارنة بين الفكرتين في هذه الدراسة التي كانت في حينها رسالة ماجستير قدمتها الى جامعة بغداد عام ١٩٧٦م ، وتأتى طباعتها للمرة الثانية استجابة لرغبات زملاء ومفكرين وطلاب أعزاء   والله ولي التوفيق

المؤلف

المقدّمة

إنّ فكرة القانون الطبيعيّ من الأفكار الفلسفيّة التي شغلت بال المعنيين بدراسة جوهر القانون وأساسه، وقد تميّزت عن غيرها من الأفكار الفلسفيّة بأنّها لازمت كفاح الإنسان الدائب من أجل التوصّل إلى المجتمع القائم على الفضيلة والعدل، وقد سجّلت فعلاً للأجيال البشريّة قصّة بحث الإنسان عن عدالة مطلقة وفشله في ذلك[1]

لقد أسهمت هذه الفكرة في دفع المجتمع البشري إلى الأمام والنهوض بالإنسانيّة وصولاً إلى المجتمع المنظّم وفق القواعد الثابتة الخالدة التي يمليها العقل السليم ويستقرّ عليها الضمير البشريّ والحسّ الاجتماعي.

إنّ هذه الحياة المستقيمة المنظّمة القائمة على العدل المطلق كانت أمل المصلحين في كلّ العصور والأزمنة، وكانت فكرة القانون الطبيعيّ تعبيراً عن هذا الأمل عند المفكّرين كما كانت صرخةَ نجدةٍ في أوقات الأزمات والأيّام الحالكة[2]، ولم يحل قِدم هذه الفكرة دون العناية المستمرّة بها والاهتمام الدائم بدراستها، وظلّت في مقدّمة الحلول المطروحة لتنظيم العلاقات سواء في المجتمع الوطنيّ أم في المجتمع الدوليّ بالرغم من التطوّرات الخطيرة التي ألّمت بالفكر البشريّ كنتيجة للتطوّرات الهائلة في الأوضاع الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

والواقع أنّ هذه الفكرة لازمت المسيرة البشريّة وطموح الإنسان نحو تحقيق المجتمع القائم على العدل والإنصاف وعكست تاريخاً طويلاً لصراع عنيف بين القوى الحاكمة المستغلّة وبين المحكومين، وإذا كان الإنسان قد خاض صراعاً عنيفاً مع الطبيعة في بِدء الخليقة وفجر الإنسانيّة فإنّه خاض صراعاً أعنفَ مع الحكّام والملوك في ظلّ نشوء الدولة عبر العصور، وقد تجلّت وحشيّة الحكّام والملوك في ظل نشوء الدولة عبر العصور، وقد تجلّت وحشيّة الحكّام الأقدمين في الأنظمة الجائرة التي كانت تصنّف الناس إلى طبقات، عليا وسفلى أحراراً وعبيداً، مالكين ومملوكين، كما تجلّت فيما قرّروه من عقوبات صارمة تصل إلى الإعدام بأبشع الوسائل لأتفه الأسباب، فضلاً عن معاناة الإنسان لمختلف

---

1 W .Friedmann, Legal Theory Second Impression printed 1947 P١٨ .

(٢) الدكتور منذر الشاوي، مذكّرات في فلسفة القانون، مطبوعة بالرونيو، ص: ٣٣.

أساليب التعذيب الجسديّ عند الاتّهام. والغريب أنّ الحكّام كانوا في الغالب يدّعون أنّ سلطتهم وسيادتهم غير المحدودة تستمدّ من الإرادة الإلهية الآلهة كما زعموا. والحقّ أنّ المؤرّخ أو الباحث يكاد يتيه في هذه الأجواء اللاإنسانيّة التي عاشها الإنسان ردحاً طويلاً من الزمن، فكأنّها صحارى مشمسة قاحلة، إلاّ أنّه لم يعدم فيها وجود واحات خضر تمثّل أمل البشريّة في الارتقاء، والخلاص من المآسي والمظالم، وما هذه الواحات إلاّ نفحة من العدالة التي ظهرت باسم القانون الطبيعيّ، أو تجلّت في الشرائع الدينيّة. ويكفي فكرة القانون الطبيعيّ فخراً أنّها كانت القوّةَ المؤثّرة في تهذيب القوانين الجنائيّة الصارمة، وفي تسرّب القِيم الإنسانيّة والمُثل العليا إلى التشريعات وأحكام القضاء، وفي إشعال ثورات الشعوب على الطغاة من الحكّام، وفي غرس القيم الديمقراطيّة في روابط الحكم.

ولا ينكِر أحدٌ أنّ هذه الفكرة التي عبّر عنها جان جاك روسو وغيره من الفلاسفة والكتّاب كانت بمثابة تمهيد للثورة الفرنسيّة عام ١٧٨٩ التي كانت خطوةً جليلة في درب التقدّم الحضاريّ والتنظيمي للمجتمع الإنسانيّ.

وقد بلغ جلال هذه الفكرة حدّاً دفع مشرّعي تقنين نابليون إلى التفكير في إدراجها كفاتحة للتقنين، إشعاراً بخلودها، إلاّ أنّهم لم يفعلوا ذلك تجنّباً من الخوض في مسألة فلسفيّة، يحسن تحاشي النصّ عليها من قبل المشرّعين.

والحقّ أنّ القانون الطبيعي من المفاهيم التي يتعذر تحديدها منطقيّاً أو رسم معالمها بوضوح ودقّة، ذلك أنّه لم يستقر على حال معيّنة منذ نشوء فكرته قبل خمسة وعشرين قرناً، فقد تغيّر مفهومه تبعاً لتغيّر الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة[1]، ومع ذلك فإنّنا نتلمّس فيه المفاهيم الثابتة الآتية:-

أولاً: يعتبر القانون الطبيعيّ المثل الأعلى للقانون الذي يسمو على القانون الوضعي المطبّق فعلاً والذي كثيراً مّا ذاقت منه البشريّة الأمرين.

ثانياً: يعتبر القانون الطبيعيّ ذريعة يلجأ إليها الجانب الضعيف من أطراف العلاقة الاجتماعيّة أو السياسيّة، لتبرير الثورة على واقعه المختلف ثقافيّاً أو حضاريّاً أو اقتصاديّاً أو سياسيّاً. كما يعتبر ذريعة قانونيّة طالما لجأ إليها فقهاء الغرب قديماً وحديثاً

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص: ١٨

عند التحسّس بقصور تشريعهم الوضعي عن الوفاء بمتطلّبات إصدار القرارات العادلة في القضايا التي طرحت أمامهم.

ولا يخفى أنّه سلاح ذو حدّين، فقد لجأ إليه الجانب القويّ (الحاكم) أيضاً لتبرير سلطته.

ثالثاً: تهدف فكرته إلى رسم النظام العالميّ الّذي يحكم الإنسان أوّلاً، وإلى تمجيد الحقوق الثابتة للأفراد والتي تدعى بالحقوق الطبيعيّة للإنسان والتي لا تقبل التجزئة أو الاغتصاب ثانياً.

وبسبب ما تقدّم، بدت على مسرح الفكر صور مختلفة لنظريّات القانون الطبيعيّ، اختلفت تعباً للمعيار المختار من رجال الفكر، منها الفرديّ والاشتراكيّ، ومنها التقدّمي والمحافظ، ومنها المطلق والنسبيّ، ومنها الدينيّ والعقلي[1]، ولكنّ الملاحظ أنّ العنصر المهمّ في فكرة القانون الطبيعي هو نشدان المثل الأعلى واللجوء إلى فكرة أسمى من القانون المكتوب، وفي ذلك يقول الدكتور منذر الشاوي[2]: إنّ فكرة القانون الطبيعي تعني وجود قواعد قانونيّة أسبق وأعلى من القانون الطبيعيّ، خالدة ثابتة تصحّ في الزمان والمكان، وإنّ ما يميّز القانون الطبيعي هو الموضوعيّة والثنائيّة، فهو لا يدين بوجوده لإرادة المشرّع، كما أنّه قانون مستقل عن القانون الوضعي وهو أعلى منه. وفي هدي تلك الاتّجاهات الثابتة عرّف أستاذنا عبد الباقي البكري القانون الطبيعي بأنّه[3] ذلك القانون الأزليّ الشامل الّذي يضمّ مجموعة من القواعد السامية العامّة الخالدة التي توحي بمقاييس مطلقة للحقّ وللعدل، ليس من خلق الإنسان وإنّما وليد قوّة مهيمنة غير منظورة يستطيع العقل الكشف عنه للاهتداء بمبادئه، ويكون المثلَ الأعلى الّذي يجب

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص: ١٩

(٢) منذر الشاوي، المرجع السابق، ص: ٨.

(٣) عبد الباقي البكري، نظرية القانون، ص: ١٨٢ وما بعدها، و: الدكتور السنهوري وأبو ستيت، أصول القانون، طبعة ١٩٤٦، القاهرة، ص: ٣٥. و: الدكتور سليمان مرقس، المدخل للعلوم القانونيّة، ط ٣، سنة ١٩٥٧، ص: ٣٨٢، و: الدكتور حسن كيرة، المدخل إلى القانون، ط ٤ ص: ١٠ وما بعدها.

على المشرّع تقريب أحكام قانونه الوضعي من مفاهيم قواعده، وكلّما أفلح في ذلك كان قانونه أقرب إلى الكمال.

والحقيقة أنّ هذا التعريف يعكس التصوّر لما يجب أن يكون عليه المثل الأعلى من الخلود والثبات والإلزام، كما أنّه يعكس الصورة التقليديّة للقانون الطبيعيّ التي لعبت دوراً هامّاً في تطوّر الفكر البشريّ حتى مطلع القرن التاسع عشر.

ومما هو جدير بالذكر أنّ المفكّرين قد اختلفوا في تحديد أساسه فمنهم من أسّسه على العقل، أي أنّ العقل هو الّذي يحكم به بقطع النظر عن وجود الوحي الدينيّ، ويأخذ هذا الرأي شكلَه البارزَ عند أرسطو وجروسيوس. وأقامه البعض الآخر على الدين بمعنى أنّ العقل يدرك قواعد القانون الطبيعيّ ويكشفها على أنّها قواعد دينيّة يمليها الوحي الدينيُّ. أي أنّ مصدر الإلزام الحقيقيّ فيها هو الدين فقط. ويأخذ هذا الرأي شكلَه البارزَ عند توما الأكويني وغيره من فلاسفة القرون الوسطى.

وبالرغم من أنّ العصور المتعاقبة لم تحدّد معالم القانون الطبيعي وما يرمز إليه من فكرة العدل المطلق والمثل الأعلى، على نحو يزيل ما يشوبه من غموض فإنّ كثيراً من القوانين المدنيّة الحديثة، جعلته مرجعاً لسدّ القصور والنقص في القانون الوضعيّ المكتوب. فمنها ما نصّ على مصطلحه ومنها ما اكتفى بذكر قواعد العدالة التي هي قوامه.

وجاء القانون المدنيّ المصريُّ مثالاً للأوّل، والقانون المدنيّ العراقيّ نموذجاً للثاني تأكيداً لأهمّيّته.

والحقّ أنّني لا أشكّ في أنّ القانون الآن وفي هذا العصر الحافل بالثورات الاجتماعيّة، يتمثّل في إرادة الحكّام التي تضع قواعد تحكم المجتمع بل وتقوده ضمن خطّة مرسومة في الدستور.

ولم تُبقِ تلك التطوّراتُ الجذريّة التي حدثت في النصف الثاني من القرن العشرين مجالاً للتفكير في تبنّي فكرة القانون الطبيعيّ كقانون يطرح في ميدان التنظيم والعمل الميداني، أو كأساس فلسفي لفكرة القانون ذاته، الأمر الّذي لا يشجّع أيّ باحث على اختيار فكرة القانون الطبيعيّ كموضوع لبحث أكاديمي في مرحلة الماجستير على الأقلّ. لا سيما وأنّ الفكرة أشبعت بحثاً في الفكر القانوني الغربيّ، علماً بأنّ الفكرة وتاريخ نشوئها مرتبطة بالواقع الغربي والفكر المسيحيّ، لا بالواقع العربي أو الفكر الإسلاميّ.

ولذلك يبدو غريباً أن أختار فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين — كموضوع لرسالتي. فلِمَ فعلتُ ذلك؟ وما هي مبرّرات اختياري هذا الموضوعَ؟ وما مدى أهمّيّة هذا البحث؟

أهميّة البحث

إنّ أهميّة البحث في فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين تبدو فيما يلي:

أولاً: إنّ معظم الأساتذة والكتّاب العرب الذين بحثوا في فلسفة القانون، أو تناولوا نظريّة القانون بالبحث، أو كتبوا مقدّماتٍ ومداخلَ للقانون تعرّضوا لفكرة القانون الطبيعيّ كإحدى الأسس الفلسفيّة لظهور القانون. وقد أشار بعضهم إلى وجود شبيه لهذه الفكرة في الفكر الإسلاميّ قاصدين بذلك ما هو معروف لدى المعتزلة والماتريديّين بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ويبدو من خلال تعرّضهم إلى آراء المعتزلة وغيرهم في هذا الصدد، أنّ معلوماتِهم في هذا الموضوع ليست وافية. واعتقد أنّ المكتبة القانونيّة العربيّة بحاجة ماسّة إلى بحث مفصّل يوضّح جوانب هذه الفكرة بإحاطة وعمق، مع بيان وجوه المقارنة مع الفكر الغربي إن وجدت.

ثانياً: إنّ مهمّاتِ رجال القانون كدعاة للنهضة القانونيّة في بلادنا العربيّة الإسلاميّة، هي إحياء التراث الفقهي والفكريّ الإسلاميّين، وعقد مقارنات علميّة مع ما يقابله في الفكر القانونيّ الغربي.

ثالثاً: اعتقادي الراسخ بأنّ في كنوز شتى المعارف الإسلاميّة فكريّةً أو فقهيّة، ما يفوق الفقه والفكر الغربيين عدلاً وجمالاً، وما يستحقّ التنقيب والكشف رغم الجهود لنفاخر به.

لهذه الأسباب، وللاعتبارات التاريخيّة لفكرة القانون الطبيعيّ ذاته، عقدت العزم بعونه تعالى على خوض غمار البحث في فكرة القانون الطبيعيّ عند المسلمين كدراسة مقارنة. وقد شعرت أوّل الأمر بالتهيّب من التصدّي لهذا الموضوع العميق الشائك في الفكر الإسلاميّ بالنظر لثقل المهمّة وخطورتها من جوانب عديدة، إلاّ أنّ الّذي شجّعني وأيّدني في مواصلة البحث فيه أمران، هما:

أولاً: الشعور بأنّي أنفّذ الرغبة الصادقة التي أبداها أستاذنا الدكتور منذر الشاوي في بحث هذا الموضوع. والحقيقة أنّه هو الّذي أشار إليّ باختيار هذا الموضوع.

ثانياً: إنّ الفكرة كانت محلّ إعجاب واستحسان من قبل أستاذي عبد الباقي البكري، فقد شجّعني كثيراً على البحث فيها، وقبِلَ الإشرافَ مشكوراً على كتابة هذه الرسالة وقطع التردّد الّذي لازمني فترة طويلة. وقد زوّدني فعلاً بكثير من المصادر الهامّة في البحث وبالتوجيهات القيّمة والسديدة طوال مراحل إعداد هذه الرسالة.

إنّ ممّا هو قمين بالذكر أنْ أسجّل في هذه المقدّمة الملاحظات الثلاث الهامّة الآتية تمهيداً للانطلاق في أعماق البحث:-

١- إنّ للمفكّرين المسلمين منحى مستقلاً في التفكير والتأصيل وتقعيد القواعد. فهم لم يتأثّروا بغيرهم في ميدان الفكر القانونيّ بتاتاً، وإذا كانوا قد درسوا الفلسفة اليونانيّة وترجموها وجدّدوا نضارتها وأيقظوها من سباتها للأسباب المعروفة في مظانّها إلاّ أنّ أنظارهم لم تتّجه مطلقاً إلى التنظيمات القانونيّة الرومانيّة التي كانت قائمة جنباً إلى جنب مع الفلسفة اليونانيّة في بداية النهضة الفقهيّة لإيمانهم بأنّ القرآن الكريم لم يفرّط في شيء ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ وأنّه قد رسم الخطوط العريضة العامّة لمعالجة المشاكل التي تحدث في العلاقات الاجتماعيّة وأنّه قد احتوى على عصارة الشرائع السماويّة السابقة التي بقيت صالحة للتطبيق، ولذلك لم يهتمّوا بمناقشة المسائل الفكريّة ذات الصلة بالقانون والفقه، ومنها مسألة القانون الطبيعي.

٢- وحيث إنّ الإسلام يعني الاستسلام المطلق لذات الباري جلّ وعلا فإنّ المرء يظنّ لأوّل وهلة أنّ المفكّر المسلم يجب أن يفسّر جميع الظواهر والأفعال والأشياء في هدي المفاهيم الدينيّة. ومن هنا تبدو فكرة القانون الطبيعيّ في أساسها العقلي متناقضة مع هذا التصوّر. فالقانون كأيّ شيء يجب أن يكون إلهيّا أو مستمدّاً من التشريع الإلهي.

٣- إنّ النظريّة الإسلاميّة السائدة والتي تمثلها آراء الأشاعرة[1]، ترفض قدرة الإنسان على أن يميّز صفة الخير في التصرّف الإنسانيّ منفصلاً عن الوحي الإلهي. فالقاعدة الشرعيّة هي خطاب الله تعالى المتعلّقُ بأفعال المكلّفين، أي أوامر الله ونواهيه وإباحاته، وقد تضمّنها الكتاب الكريم الّذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ

---

(١) وهم التابعون في الأصول للشيخ الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري – شيخ أهل السنّة والجماعة – المتوفّى سنة ٣٣٠ هـ

خَلْفِهِۦ﴾ ولا يعقل شرعاً طبقاً لهذه النظريّة السائدة أن نبحث عن أساس آخر لإلزام الشرع غير الوحي الدينيّ لأنّ اعتناق الإسلام يقتضي الإيمان بهذا الأساس.

ومع ذلك فإنّ طائفة من مفكّري المسلمين هم المعتزلة خصوصاً والعدليّة عموماً نهجوا منهجاً عقليّاً صرفاً، واعترفوا بقدرة العقل على ذلك، وعلى الحكم بالحسن والقبح على الله وعلى العباد. ويعني ذلك أنّهم تبنّوا فكرة شبيهة بفكرة القانون الطبيعيّ، وقد عرفت هذه الفكرة بالتحسين والتقبيح العقليين. وقالوا في هذا الصدد: إنّ الأشياء إمّا حسنة لذواتها، أو لصفاتها أو لوجوه واعتبارات. وحسن الأشياء يقتضي وجوبها، وقبحها يوجب حرمتها. والعقل هو الحاكم بهما سواء ورد بهما الشرع أو لم يرد.

إنّ هذا القول يفيد اعترافاً بوجود قواعد يستوحيها العقل من الشيء ذاته أو صفته. وإنّ وظيفة الشرع هي معاضدة العقل في المسائل التي لا يدركها، أي المسائل الغيبيّة، وقد ناصرهم الماتريديّون كما أيّدهم الإخباريّون من علماء الشيعة، إلاّ أنّ هؤلاء أسّسوا الفكرة على الدين وضيّقوا دور العقل، فقالوا: إنّ الشيء في ذاته يكون حسنا أو قبيحاً إلاّ أنّه ليس في وسع العقل الحكم بهما دون واسطة من الشرع. ويعني ذلك أنّهم يعترفون بوجود قيم كامنة في الشيء ذاته أو صفته من حسن أو قبح يدركها العقل، ولكنّها لا تكتسب صفتها الشرعيّة إلاّ بجعل من الشارع الحكيم. وقد سلك الفيلسوف الفقيه ابن رشد نفس المسلك، إلاّ أنّه صرّح بأنّ الحكمة والشريعة تعكسان حقيقة واحدة، لأنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له.

والحقّ أنّ إثارة هذا الموضوع عند المسلمين تعزى إلى سببين:-

أوّلهما: البحث في أفعال الباري تعالى للإجابة عن الأسئلة التالية:- هل تتّصف أفعاله بالحسن؟ بمعنى: هل تنسحب القواعد الشرعيّة على أفعاله؟ وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيئته؟ وهل يجب عليه الأصلح؟ وهل يمكن أن يفعل الباري تعالى القبيح؟

وقد عُنيت المعتزلةُ وغيرهم من العدليّة بدراسة هذا الجانب الفلسفيّ (اللاهوتيّ) أو الكلامي من هذه المسألة. وتعتبر هذه المسألة العمودَ الفقريّ لمسائل علم الكلام، وهي وطيدة الصلة بمسألة العدل الإلهي.

وثانيهما: البحث في الأحكام لمعرفة: هل تؤخذ الأحكام من الشرع؟ أو تستفاد من العقل؟ وما علاقة الأمر والنهي الشرعيين بالحسن والقبح؟

ويعتبر هذا الجانب مسألة أصوليّة عنى به الأصوليّون جميعاً: معتزلة أو إماميين أو ماتريديين أو أشاعرة في كتب علم أصول الفقه.

منهج البحث

يتّضح ممّا تقدّم أنّ كلاً من فكرة القانون الطبيعي بمصطلحه هذا في الفكر الغربي وشبيهتها في الفكر الإسلامي وهي فكرة التحسين والتقبيح العقليين تتماثلان من حيث الأسس. فكلتاهما تأسّستا إمّا على العقل أو على الدين. لذلك ينبغي لإدراك مدى التشابه بين الفكرتين من حيث الغرض والمعنى والنطاق، وهو التشابه الّذي أجاز لي أن أعنون هذه الرسالة بفكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، أن أقسم البحث إلى قسمين: أعالج في القسم الأوّل الأساس العقليّ لفكرة القانون الطبيعيّ، وأخصّص القسم الثاني للبحث في الأساس الدينيّ للفكرة. وسيكون البحث في كلّ من القسمين بحثاً مقارناً يراعى فيه التفصيل في نطاق الفكر الإسلامي والإيجاز في نطاق الفكر الغربيّ. ذلك لأنّ فكرة القانون الطبيعيّ قد أُشبعت بحثاً من قبل فلاسفة القانون وليس في وسعي إضافة شيء جديد إليها. أمّا رسم معالمها وبيان عناصرها في الفكر الإسلامي فهما غايتي في هذا البحث وسأتوخّى جهد المستطاع الكشف عن وجوه الشبه والاختلاف بين الفكرين الغربي والإسلامي حِيال عناصر القانون الطبيعي ونطاقه.

وجدير بالذكر، أنّني فضّلت أن أعنون هذه الرسالة بـ (فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين) بدلاً من أن أعنونها بـ (فكرة القانون الطبيعيّ في الإسلام) لاعتقادي أنّ هذه الفكرة لم يؤمن بها أكثر علماء الكلام بدافع من الظنّ أنّها لا تلائم طبيعة الشريعة الإسلاميّة، وإنّما استقرّت في فكرة فريق من علماء المسلمين وهو ما سنتناوله بالذكر والتفصيل في هذه الرسالة كما أنّني لم أشأ وَسْمَ هذه الرسالة بـ (فكرة القانون الطبيعيّ في الفكر الإسلاميّ) تجنّباً لتكرار لفظ الفكرة في العنوان، وهو أمر لا يستسيغه التعبير السليم.

القسم الأوّل

الأساس العقليّ لفكرة القانون الطبيعيّ

تمهيد

يقصد بالأساس العقلي لفكرة القانون الطبيعي، النظر إلى القانون الطبيعي من خلال العقل الناقد لا من خلال علم اللاهوت، وهو أساس يتوافر في فكرة القانون الطبيعي عند الإغريق والرومان ويبدو في صورة أوضح في آراء جروسيوس في مطلع العصر الحديث. ولما كنت على يقين من وجود شبه له في آراء المعتزلة من المسلمين وفي آراء من وافقهم من علماء الشيعة الأصوليين فإنّي سأوزع هذا القسم على بابين أعقد أحدهما لبيان الأساس العقلي في الفكر الغربي، وأفرد ثانيهما لبيان الأساس العقلي في الفكر الإسلامي.

ولما كان الغرض من هذه الرسالة على النحو الّذي حدده عنوانها بيان فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، وهو موضوع لم يتطرق إلى تفصيله باحث من قبل وإنّما أشير إليه في معرض المقارنة فحسب على نحو لا يتسمّ بالتعمق والاستفاضة، فإنّي سأخصص الباب الأول لبيان الأساس العقلي لفكرة القانون الطبيعي عند المسلمين. أما الباب الثاني فسأعقده لغرضين أفرد لكل منهما فصلاً مستقلاً، أولهما رسم صورة القانون الطبيعي في الفكر الغربي، وثانيهما بيان وجوه الشبه والخلاف بين الفكرين الإسلامي والغربي في تحديد فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي، وقد هدفت من هذا التوزيع إلى أمور ثلاثة أولها، التأكيد على أنّ الغرض من هذه الرسالة بيان فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، لأنّ الفكرة في الفكر الغربي تناولها الكتاب بالبحث المستفيض على نحو لا أملك في نطاقها إضافة شيء جديد، وثانيهما، إبراز وجوه الشبه والاختلاف بين الفكرين الإسلامي والغربي حيال صورة القانون الطبيعي وهو غرض هام هدفت هذه الرسالة إلى بيانه، ولن تجد هذه المقارنة لها محلاً إلاّ بعد الفراغ من بحث فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين وفي الفكر الغربي، وثالثهما، تحقيق التوازن بين أبواب الرسالة وفصولها، ذلك لأنّ الرسالة ستركز اهتمامها على الفكر الإسلامي في الباب الأول، وستعرض الفكر الغربي بإيجاز في الباب الثاني عرضاً أتوخى منه الخلوص إلى المقارنة بين الفكرين، ومن ثمّ ينبغي عليّ تحقيقاً للتوازن في البحث أنّ أوزع الباب الثاني على فصلين أتناول في أولهما بيان صور القانون الطبيعي في الفكر الغربي، وأكشف في ثانيهما

عن وجوه الشبه والخلاف بين الفكرين، ليتوازن هذا الباب في فصليه مع الباب الأول الّذي يتصدر الرسالة وهو غرضها الأساس والذي يوسم بفكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي عند المسلمين.

إنّ هذه الخطة في توزيع القسم الأول من الرسالة سأتبعها كذلك في القسم الثاني من الرسالة: الموسوم بفكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني.

إنّ كلامي على ألأساس العقلي لفكرة القانون الطبيعي عند المسلمين في الباب الأول من القسم الأول، لن يعترضه القول أنّ التسلسل المنطقي في البحث يقتضي معالجة الأساس العقلي لفكرة القانون الطبيعي في الفكر الغربي أولاً، وهو الفكر الّذي ولدت فيه فكرة القانون الطبيعي وترعرعت فيه، ما دمت قد رسمت إطار فكرة القانون الطبيعي من الفكر الغربي في المقدمة وحددّت المقصود بها بما سقت من قول أنّ فكرة القانون الطبيعي التقليدي تعني الإيمان بوجود قواعد عامة خالدة توحي بمقاييس مطلقة للحقّ وللعدل يكشفها العقل السليم ويعتبرها المشرع نبراسا يستنير بها في صوغ قواعده القانونية الوضعية، وكلما قطع شوطاً أبعد في إشاعة مبادئه في ثنايا قواعده كلما اقترب بقانونه نحو مرتبة الكمال.

وعليه فإنّني سأشرع في البحث مخصصاً الباب الأول في هذا القسم للكلام في فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي عند المسلمين، موزعاً الباب الثاني على فصلين. أعقد أولهما لتناول الفكرة بالبحث في الفكر الغربي. وأفرد ثانيهما للمقارنة بين الفكرين الإسلامي والغربي إظهاراً الوجوه الشبه والخلاف. مؤكداً في خطتي هذه تركيز الاهتمام على الفكر الإسلامي أولاً، وتحقيق التوازن بين أجزاء هذه الرسالة ثانياً.

الباب الأول

فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي

عند المسلمين.

تمهيد

أوضحت في مقدمة هذه الرسالة أنّ الباحث في الفكر الإسلامي يجد فكرة شبيهة بفكرة القانون الطبيعي التقليدي وهي فكرة تعرف بمسألة التحسين والتقبيح العقليين وأنّ هذه المسألة تتضمّن مبدأين هما:-

أولاً: افتراض الحسن الذاتي أو القبح الذاتي في الأشياء بمعنى أنّ الأشياء تحمل معها صفة الحسن أو القبح. فالعدل مثلاً حسن أي يحمل معه صفة الحسن فهو ذاتي في العدل. إنّ مفاد ذلك هو الاعتراف بوجود قيم ثابتة في الشيء.

ثانياً: إنّ العقل البشري مؤهل لإدراك تلك القيم الثابتة ولإصدار أحكام عقلية بمقتضى إدراكه، وتسري آثار تلك الأحكام العقلية على كلّ فعل دون النظر إلى الفاعل، بمعنى أنّها تنسحب حتى على أفعال الباري سبحانه.

وتتدرج آراء مفكري المسلمين بين التسليم بشطري المسألة، كما هو الحال عند العدلية من المعتزلة والشيعة الأصوليين والزيدين. وبين التسليم بالشطر الأول ورفض الشطر الثاني كما هو الرأي عند الماتريدية والإخباريين من علماء الشيعة وبين رفض المسألة بشطريها وهو رأي الأشاعرة. ولما كان المعتزلة والأصوليون من علماء الشيعة هم الذين تبنّوا المسألة بشطريها وبذلك شابهت فكرتهم فكرة القانون الطبيعي فإنّني سأتقيد بعرض آرائهم كموضوع لهذا الباب. ولما كان مصطلح العدلية هو التعبير الّذي يجمع بين المعتزلة وبين الأصوليين الشيعة فإنّني سأستعمل هذا المصطلح للتعبير عن آرائهم جميعاً وإن اعتبر البعض[1] الشيعة معتزلةً في معظم مسائل الأصول ومنها هذه المسألة.

إنّ إيفاء الموضوع حقّه بالبحث يقتضي بيان مبادئ هذه المسألة وبيان الآثار التي تترتب عليها تمهيداً لأجراء المقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي في هذا الشأن. ومن أجل ذلك سأوزع هذا الباب على فصلين. يتناول أولهما البحث في عناصر الفكرة. ويختصّ ثانيهما بتفصيل آثار الفكرة.

---

(١) شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية ص ٤١ المطبعة العثمانية، ١٣١٦

الفصل الأول

عناصر الفكرة

تبيّن فيما تقدّم أنّ هذه الفكرة تتضمّن مبدأين:

أولهما – ذاتية الحسن والقبح، وثانيهما حاكمية العقل بالحسن والقبح على الله وعلى العباد. ولذلك يحسن بي توزيع هذا الفصل على مبحثين أتناول بالبحث في أولهما مبدأ ذاتية الحسن والقبح، وأخصص المبحث الثاني لبيان حاكمية العقل.

(المبحث الأول)
مبدأ ذاتية الحسن والقبح

لما كان تحديد المراد بمفردات هذا المبدأ (الحسن، والقبح، والذاتية) أمراً ضرورياً لتوضيح رأي المعتزلة خصوصاً والعدلية عموماً حياله، فإنّ ذلك يقتضي توزيع هذا المبحث على مطلبين. أحدد في أولهما معاني هذه المفردات، وأتكلم في ثانيهما على المراد بذاتية الحسن والقبح.

(المطلب الأول)
معاني الحسن والقبح والذاتي

أولاً:- تحديد معنى الحسن والقبح:

ذكر معظم الأصوليين[1]، ثلاثة معاني للحسن والقبح أتولى بيانها فيما يلي:

أولاً: الحسن هو ما لائم الطبع أو وافقه، والقبيح ما خالف الطبع أو نافره، فيقال الحلو حسن والمر قبيح. ومن المعلوم أنّ صفة الحسن بهذا المعنى تابعة لنظر المرء وذوقه.

ثانياً: الحسن صفة كمال كالعلم والكرم والشجاعة وجميع الأخلاق الإنسانية المتعارف عليها. والقبيح صفة نقص كالجهل والبخل والجبن وجميع الأخلاق اللاإنسانية.

ثالثاً: الحسن ما ترتب على فعله المدح. والقبيح ما ترتب على فعله الذم. وقيل أيضاً الحسن ما ترتب على فعله المدح عاجلاً والثواب آجلا[2]

---

(١) انظر: شرح التلويح للعلامة سعد الدين التفتازاني على التوضيح لمتن التنقيح للإمام صدر الشريعة عبد الله بن مسعود البخاري مطبعة صبيح وأولاده ١٣٦٧ هـ الجزء الأول ص ١٧٢ وما بعدها.

(٢) ذكر العلامة محمود بن جعفر وهو من فقهاء العدلية من الأصوليين الإماميين ثماني إطلاقات للحسن والقبح عزى بعضها إلى الأشاعرة وبعضها الآخر إلى المعتزلة فقال: ((يطلق الحسن تارة على موافقة الغرض والقبح على مخالفته، فيقال: قتل زيد حسن لأعدائه وقبيح لأوليائه. ويطلق تارة على ملائمة الطبع والقبح على مخالفته، فيقال: أكل الغذاء اللذيذ حسن وشرب الدواء المر قبيح، وثالثة على صفة الكمال والقبح على صفة النقص، فيقال: العلم حسن والجهل قبيح، ورابعة على ما لا حرج فيه والقبيح على ما فيه حرج شرعاً، وخامسة على كون الفعل مما أثنى الشرع على فاعله كالواجب والقبيح على ما ذمه عليه كالحرام، وسادسة على ما يستحق فاعله المدح عرفا والقبيح على ما يستحق فاعله الذم كذلك، فخروج الجندي بلباسه حسن وخروج الفقيه بلباس

والحقيقة أنّ المسألة اصطلاحية وليست لغوية، وإنّ معارضي المعتزلة لا يتفقون معهم في مسألة الحسن والقبح إلاّ في التسمية فقط[1]

وقد أحسن العلامة المقبلي وهو معتزلي زيدي في انتقاده لبيان تلك الإطلاقات المختلفة التي لا جدوى منها في محلّ النزاع فقال[2]

((ومن المغالطة والخلط لمحلّ النزاع بغيره قولُهم في هذا المقام: الحسن والقبح يطلقان لمعان مختلفة منها كذا ومنها كذا وهذا اصطلاح لهم ليس بلغة))

ولسبب ما تقدّم سأتناول بالبيان التفسير المعتزلي لهما فقط.

١- نقل صاحب التلويح تفسيرين للمعتزلة[3]

أولهما:- الحسن ما يحمد على فعله شرعاً أو عقلاً، والقبيح ما يذم عليه. وفقاً لهذا التفسير يصبح المباح واسطة بين الحسن والقبيح، ويختصّ الحسن بالواجب والمندوب.

وثانيهما:- الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس كذلك.

٢- ذكر صاحب هداية المسترشدين تفسيرين آخرين للمعتزلة، لا يخرجان عن إطار التعريفين السابقين فقال[4]:-

الحسن ما اشتمل على صفة توجب المدح، والقبح ما اشتمل على صفة توجب الذم.

وقال أيضاً:- الحسن هو الّذي لا يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم هو الّذي يكون على صفة تؤثر فيه.

الجندي قبيح، وسابعة على ما للقادر العالم بحاله أن يفعله، كإطلاق القبيح على ما ليس له أن يفعله، وثامنة على كون الفعل ممّا يستحق فاعله عند العقل المدح والثواب من حيث هو فاعله كإطلاق القبيح على كون الفعل ممّا يستحق فاعله عند العقل الذم والعقاب)). انظر قوامع الفضول للعلامة محمود ابن جعفر طبعة حجرية ص ٤٠٨.

(١) هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين للشيخ محمد تقي بن محمد رحيم الأصفهاني، طبعة حجرية إيران ١٢٧٢ هـ.

(٢) العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ للعلامة الشيخ صالح المقبلي اليماني – القاهرة ١٣٣١ هـ، ص ١٦٢

(٣) شرح التلويح، المصدر السابق، ص ١٧٣

(٤) هداية المسترشدين، المصدر السابق.

والتفسيران الواردان في هداية المسترشدين كانا محلّ نقد، فأولهما لا يشمل ما كان حسنه أو قبحه ثابتاً لذاته بقطع النظر عن الصفات الخارجية.

وثانيهما يؤدي أن يكون القبح الذاتي حسنا، لانطباق تعريف الحسن الأخير عليه باعتبار أنّه لا يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم لأنّ قبحه لذاته لا لصفته. وقيل في الرد على هذا النقد أن ما ثبت لذات الفعل يمكن إسناده إلى الصفة الذاتية أيضاً على اعتبار أنّها منتزعة من نفس الذات[1]

وعلّل بعضهم إبعاد الثواب والعقاب عن مفهومي الحسن والقبح، والاقتصار على المدح والذم بما يلي:-

١- إنّ النزاع في الفعل يكون من حيث هو فعل، سواء أضيف إلى الله تعالى أو إلى العبد، ولا معنى لإضافة الثواب والعقاب بالنسبة لأفعاله تعالى. وفي ذلك يقول صاحب قوامع الفضول[2]، ((إنّ الظاهر عموم محلّ النزاع لأفعاله تعالى، كما يعطيه عموم العناوين والأدلة، وعدم اتصاف أفعاله تعالى بهما لا يدلّ على اختصاصهما بأفعال العباد، لأنّ مكان الاتصاف أعمّ من وقوعه فالظلم قبيح وإن لم يصدر)).

والمراد بذلك أنّ كون أفعاله تعالى حسنة دائماً لا يعني أنّ قاعدة الحسن والقبح لا تنطبق عليها، لأنّها قاعدة عامة بطبيعتها، ومن الممكن أن يتصف بهما أيّ فعل من حيث هو فعل، فالظلم قبيح وإن لم يصدر، والمقصود هو إمكان الاتصاف لا وقوع الاتصاف.

ولذلك يقول: صاحب القوامع[3]: ((نعم إطلاق الثواب والعقاب على أفعاله تعالى غير صحيح بل يقتصر على المدح والذم، فالأولى إسقاطهما عما هو محلّ النزاع)) وقال غيره[4]: ((إن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلّق المدح والذم، وترك الثواب والعقاب)).

---

(١) هداية المسترشدين المرجع السابق.

(٢) قوامع الفضول: ص ٤٠٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٤٠٩.

(٤) شرح الجلال الدواني، المصدر السباق: ص ٢١١.

٢ - إنّ أمر الآخرة سمعي، لا يستقل العقل بإدراكه فكيف يحكم بالثواب آجلا، والآجل لا يدخل ضمن دائرة سلطان العقل. وقد ردّ على هذا بوجهين[١]

أولهما: أنّ العدل عند المعتزلة واجب عقلاً، فتجب المجازاة وذلك كاف لحكم العقل باستحقاق ثواب الآخرة وعقابها، وإن كان المعاد الجسماني بخصوصه شرعياً. ومن هنا يعلم أنّ هؤلاء يقولون:- إنّ مطلق المجازاة عقلي، بمعنى أنّ العقل يدرك بدون توقف على ورود الشرع، إنّ الله الّذي كلّف العبد بفعل الحسن، وترك القبيح يجازي فاعل الحسن بالإحسان، وفاعل القبيح بالإساءة جزاءً وفاقاً. ومتى كان الدليل الّذي يدلّنا على أنّ الله كلّف العبد بما ذكر، واعتبر ذمّته مشغولة بالفعل الحسن والكفّ عن الفعل القبيح، دليلاً عقلياً يستقل العقل بإدراكه وهو جهة المصلحة أو المفسدة في الفعل، كان إدراك كون الفعل حسناً أو قبيحاً عقلياً، وكانت مجازاة فاعل الحسن بالحسن، وفاعل القبيح بالإساءة عقلية أيضاً. وليس المراد خصوص المجازاة الواردة في الشرع، لأنّها شرعية اتفاقاً. وبذلك تبيّن أنّ كون فاعل الحسن يستحق مطلق الإحسان وفاعل القبيح يستحق مطلق الإساءة مّما يدركه العقل دون توقف على ورود الشرع، متى سلمنا أنّ ما من الفعل من جهة المصلحة أو المفسدة يستلزم حسناً أو قبحاً في الفعل، وإنّ كلاً من الحسن والقبح يستلزم أن يحكم الله على العبد فيعتبر ذمّته مشغولة بالفعل الحسن، والكفّ عن الفعل القبيح[٢].

والحقّ كما صرّح به كثير من العلماء المحقّقين، أنّ معنى استحقاق المدح ليس إلاّ استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذمّ ليس إلاّ استحقاق العقاب، أو بتعبير آخر أنّ المراد من المدح ما يعمّ المجازاة بالخير أي ما يعمّ الثواب، والمراد بالذمّ ما يعمّ العقاب.

ولذلك قال بعضهم: إنّ مدح الشارع يعني ثوابه وإنّ ذمّته يفيد عقابه[٣].

---

(١) انظر البدر الساطع على جمع الجوامع للعلامة محمد بخيت، جـ ١، مطبعة التمدن، ١٣٣٢ هـ، ص ١٥١ وما بعدها.

(٢) انظر: هداية المسترشدين، المصدر السابق.

(٣) انظر: أصول الفقه للمظفر ج٢ ، ص ٢٣٨.

وخلاصة ما تقدّم: أنّنا نجد اتّجاهين في تعريفي الحسن والقبح. يدخل أوّلهما عنصر المجازاة الأخرويّة ضمن تعريفهما. أمّا الاتجاه الثاني فيرى أنّ قاعدة الحسن والقبح تنطبق على جميع الأفعال، وحيث أنّه لا تعقل المجازاة بالنسبة لأفعاله تعالى، فإنّه من الأحسن أن يقتصر التعريف على المدح والذمّ ويترك الثواب والعقاب.

ثانياً: تحديد معنى الذاتي:

الذاتي منسوب إلى الذات بمعنى الحقيقة، وفي القاموس: قوله تعالى: ﴿ذات بينكم﴾ أي حقيقة وصلكم[1]، والذاتي عند المناطقة: هو الكلّي الذي يدخل في حقيقة جزئيّاته، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، فإنّه داخل فيهما لتركب الإنسان من الحيوان والناطق، وتركب الفرس من الحيوان والصاهل، ويقابله العرض وهو الذي يخالفه، أي لا يدخل في حقيقة جزئيّاته كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان[2]

فإذا قلنا أنّ هذا الإنسان حيوان وأبيض، أدركنا تفرقة بين نسبة الحيوانية إليه وبين نسبة الأبيضيّة إليه. فما نسبته إلى الموضوعات نسبة الحيوانية يسمّى ذاتياً، وما نسبته تشبه نسبة الأبيضيّة يسمّى عرضيّاً. فيقال: كلّ معنى كلّي نسب إلى جزئي تحته فإنّا أن يكون ذاتيّاً وإمّا أن يكون عرضيّاً[3]، ويقال أيضاً أنّ الذاتيّ لا يمكن أن يعلّل، فلا يمكن أن يقال: أي شيء جعل الإنسان حيواناً، والسواد لوناً، والأربعة عدداً؟ بل الإنسان حيوان بعينه وذاته لا بجعل جاعل. وأمّا العرضي فمعلّل إذ يصحّ أن يقال ما الذي جعل الإنسان موجوداً؟[4]

ومن الجدير بالبيان أنّ العرضي والذاتي من أقسام المفهوم الكلّي عند المناطقة. والذاتي ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام:-

---

(١) ايساغوجي في المنطق المطبعة العامرة العثمانية، سنة ١٣١١ هـ ، ص ٥٤.

(٢) المصدر السابق ص ٥٤.

(٣) العلاّمة محمد فريد وجدي — دائرة المعارف القرن العشرين ج١، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥.

(٤) المصدر السابق ص ٢٧٥.

١- النوع[1]:

وهو مفهوم كلّي يقال على الكثيرة المتّفقة الحقيقة في جواب ما هو. ولذلك يعتبر النوع تمام الماهية. فيقال الحقيقة النوعية أو الماهية النوعية.

٢- الجنس:

وهو كلّي يقال على كثيرين مختلفين في الحقائق في جواب ما هو. ويندرج تحته كليّات أخص منه مثل حيوان، فإنّه اسم كلّي يقال على الإنسان والفرس والثور وغيرها، ومثل (بناء) الذي يطلق على البيت والقصر والمدرسة والمتحف وغيرها.

٣- الفصل:

وهو كلّي ذاتيّ يميّز أفراد حقيقة واحدة من أفراد الحقائق الأخرى. وهو جزء الماهية الخاصّ، مثل الناطق الذي يميّز الإنسان من غيره من أنواع الحيوان، ومثل الاستعمال للسكن الّذي يميز البيت عن غيره من أنواع الأبنية.

فالذاتي بالمفهوم المنطقي، إما أن يكون تمام ماهية الشيء وهو النوع، أو جزأها المشترك وهو الجنس، أو جزأها الفاصل والمميّز وهو الفصل. وأمّا العرضي فيكون على نوعين:

١- الخاصة:

وهو كلي غير ذاتي وخارج عن ماهية الشيء، يميز أفراد حقيقة واحدة من أفراد الحقائق الأخرى، مثل المدخن والقابل لتعلّم الفلسفة بالنسبة إلى الإنسان.

٢- العرض العام:

وهو الكلّي الخارج عن الماهية الّذي يطلق على أفراد حقائق مختلفة مثل، المتحرك بالإرادة والفاني وغيرهما من الصفات التي يشترك فيها الإنسان مع غيره من الحيوان.

يتبيّن ممّا سبق أنّ الذاتي بالمفهوم المنطقي يعني ما يكون داخلاً في حقيقة الشيء وماهيّته، ويطلق أيضاً على نفس الماهية والحقيقة، فيكون المراد به كل ما لا يخرج عن حقيقة الشيء سواء كان جزءً منه أو كان عينه. وجدير بالملاحظة أنّ مصطلح الذاتي في

---

(١) انظر: شرح الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام للعلامة سعد التفتازاني ط٣ مطبعة محمد علي صبيح ص ٢٠ وما بعدها.

كتابات المحدثين يأتي كوصف مقابل للمادي أو الموضوعي على أساس أنّ الأمر الذاتي عرضة للتبدل بعكس الموضوعي والمادي، ومع ذلك فإنّ هذا المصطلح سيرد في بحثنا بالمعنى المشابه للمادية والموضوعية، ولكن ما هو المقصود بالذاتية في الحسن والقبح الذاتيين؟ وهل المقصود بها المصطلح المنطقي وهو الظاهر لأنّ المعتزلة يستخدمون المصطلحات المنطقية بكثرة أو يقصد بها أمر آخر؟ هذا ما سأوضحه في المطلب القادم.

المطلب الثاني
تحديد المراد بذاتية الحسن والقبح

إنّ أمهات الكتب والمراجع الكلامية والأصولية سجّلت إجماع المعتزلة وغيرهم من العدلية على القول بالتحسين العقلي، واختلافهم فيما يتعلّق بعلاقة الحسن والقبح بالفعل، وهذا الاختلاف يمكن حصره في خمس آراء اتفقت جميعها في أمر جوهري هو أنّ منشأ الحسن والقبح لا يتعدى الفعل ذاته[1]

الرأي الأول:ـ

ومفاده أنّ الحسن والقبح ذاتيان للأفعال، وقد نسب هذا الرأي إلى قدماء المعتزلة ومنهم أبو الهذيل العلاف[2] وتلميذه النظام[3]، فإنّ الحسن والقبح عندهما ذاتيان مدركان بالعقل قبل ورود الشرع بمعنى أنّهما لا يتعلّقان بالمدرك لهما أو بنص الشرع عليهما بل بالموضوع الّذي يحلّان فيه. فهاتان القيمتان موضوعيتان تدركان بالعقل ونجد نفس الرأي عند الإسكافي المعتزلي[4]، إذ قال[5]، إنّ الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضاً قبيح لذاته لا لعلة والطاعة طاعة لنفسها والمعصية معصية لنفسها.

---

(١) انظر: المواقف للعلامة عضد الدين الإيجي وشرحه للعلامة سيد شريف دار الطباعة العامرة، مصر جـ ٢، ص ٣٩٣، شرح العقائد العضدية للعلامة الدواني، جـ ٢، ص ٢١٤، قوامع الفضول، ص ٤١٦، هداية المسترشدين، المصدر السابق.

(٢) وهو شيخ المعتزلة البصريين (٧٥٠ – ٨٤٠م) أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء.

(٣) وهو إبراهيم بن سيار النظام تلميذ أبي الهذيل العلاف، عاش في القرن الثالث الهجري، كان أقدر المعتزلة على الكلام وأكثرهم تعمقاً في الفلسفة.

(٤) وهو محمد بن عبد الله الإسكافي توفي في ٢٤٠ هـ، أحد كبار شيوخ الاعتزال.

(٥) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام أبي الحسن الأشعري، ط ٢، ١٩٦٣م، ص ٣٥٦.

الرأي الثاني:

إنّ الحسن والقبح ثابتان للأفعال لا لمجرد ذواتها بل لصفات حقيقة توجب ذلك، والمراد بالصفات الحقيقية الصفات اللازمة دون الصفات المفارقة العارضة، ولا يختلف هذا الرأي عن الرأي الأول في النتيجة، ونسب إلى بعض المتقدمين من علماء المعتزلة، والظاهر أنّ المقصود بهذا البعض هو العالم المعتزلي أبو القاسم البلخي[1]، فقد جاء في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي: ((وعند أبي قاسم البلخي أنّ القبيح إنّما يقبح لوقوعه بصفته وعينه)).

الرأي الثالث:

وهو رأي تفرد به العلامة المعتزلي أبو الحسين البصري، ومفاده: إنّ القبيح وحده يتضمّن صفة حقيقية مقتضية للقبح دون الحسن، إذ لا حاجة بالأخير إلى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة[2]

وقد تعرّض القول بذاتية الحسن والقبح بمعنى كونهما لذات الفعل أو لصفة حقيقية لانتقادات عنيفة انصبت على المعنى المنطقي للذاتي والصفة الحقيقية ونعرض فيما يلي أهم ما وجّه إليه، وهما الانتقادان الآتيان:

١- إنّ منطق كون الشيء ذاتيا في الفعل وداخلا في حقيقيته يتعارض مع فكرة النسخ المعترف به في الشريعة الإسلامية، لأنّ ما هو ذاتي في الشيء لا يمكن أن ينفك عنه إطلاقاً لأنّ من البديهي أنّ جزء الماهية لا يمكن فصله عنها فيستحيل النسخ من الحكيم[3]

وقد ردّ الاعتراض بالقول: ((إنّ الفعل المنسوخ أخذ فيه الزمان المعلوم وقد أخذ الزمان المتأخر في النسخ، ولا ضير في كون الزمان منوعاً للفعل))[4] وحاصله أنّ الزمان يشكل جزء من حقيقة وماهية الفعل المنسوخ، فتتغير طبيعة الفعل بتغير الزمان. وعلى هذا يكون مطلق الفعل جنساً بالمعنى المنطقي ويكون الزمان منوعاً له أي يقسمه إلى

---

(١) وهو أبو القاسم عبد الله البلخي الكعبي المتوفي سنة ٣١٩ هـ، وهو أحد المعتزلة البغداديين.

(٢) انظر: شرح المواقف، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣٩٤.

(٣) هداية المسترشدين، المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

أنواع مختلفة، ولكن قد يقال: إنّ الحكم في الناسخ إنّ تعلّق بالمنسوخ لزم المحذور وهو تخلّف الحسن وإن تعلّق الحكم بغيره لم يتحقق النسخ لتعلّق كل من الحكمين بغير ما تعلّق به الآخر ومع الاختلاف بين المتعلقين لا يعقل صدق النسخ. ويؤول ذلك بأنّه يكفي في صدقه اتحاد أصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان[1]

٢- إن كون الحسن والقبح ذاتيين يعني أنّه لا يمكن تخلّف الحسن عن الفعل الحسن، لأنّ انفكاك ما هو ذاتي للشيء عنه محال ومع ذلك يلاحظ هذا التخلف لأنّ الكذب قبيح وقد يحصل إذا كان فيه إنقاذ بريء وكذلك الأفعال التي تجب تارة وتحرم أخرى كالقتل والضرب[2]

وقد ردّ على هذا الانتقاد بالقول[3]: إنّ طبيعة الفعل المتصف بالحسن أو القبح تختلف باختلاف القيود فكلّ من متعلقي الحسن والقبح في فروض معينة مغاير بالنوع لطبيعة الآخر وإن اندرج الجميع في جنس واحد كالكذب مثلاً، وعلى هذا نعتبر الكذب المشتمل على المصلحة نوعاً آخر منه والفعل هو الجنس المشترك بين الحقيقتين المتميزتين.

وأجد لدى شراح هذه المسألة محاولة أخرى لرأب الصدع الّذي أصابها بتجريد الذاتي من مفهومه المنطقي الأصيل وتفسيره بما هو أعمّ وأسلم، وفي ذلك قال صاحب قوامع الفضول[4]: ((والمراد بالذاتي إما كونه بحيث يكفي في انتزاعه نفس ذات الشيء من غير حاجة إلى ملاحظة حيثية خارجة عنها بعد وجودها كما في سائر لوازم الماهيّات كالزوجية بالنسبة للأربعة، أو كون الذات مقتضية فيتوقف انتزاعها عنها إلى عدم المانع في الخارج)). وعلى هذا لا يكون المراد بالذاتي ما يكون جزءاً لا ينفك من ماهية الشيء وحقيقته كالجنس والفصل، بل المراد ما ينتزع من ذات الشيء كالزوجية بالنسبة للأربعة والاثنين أو المراد أن تكون الذات مقتضية لو خليت وطبعها أي لم يتدخل عامل أجنبي أو مانع خارجي. وعلى هذا يطلق الاقتضاء الذاتي على معنين:

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: شرح القاضي عضد الدين الإيجي المتوفي سنة ٨١٦ هـ لمختصر المنتهى الأصولي للإمام ابن الحاجب المالكي المتوفي سنة ٦٤٦ هـ طبعة أولى، مطبعة بولاق سنة ١٣١٦ هـ، جـ ١، ص ٢٠٢.

(٣) هداية المسترشدين، المصدر السابق.

(٤) انظر قوامع الفضول: ص ٤١٧.

الأول: أن تكون الذات مقتضية بلا شرط زائد. وهذا لا يصحّ تخلفه أصلاً كالزوجية للأربعة.

الثاني: أن تكون الذات مقتضية لو خليت وطبعها أي بدون وجود قاسر كاقتضاء الماء للبرودة وهذا يصحّ تخلفه عن الذات بعروض قاسر عارض كالتسخين. وقيل إنّ مراد جمهور المعتزلة من كون الحسن والقُبح لذوات الأفعال هو هذا المعنى[1]

وقد أدرك العلماء المتأخرون من المعتزلة صلابة الطعون الموجهة إلى ذاتية الحسن والقبح بالمعنى المنطقي فأرادوا تعديل هذه المسألة بما يدفع تلك الطعون ويحفظ جوهر المسألة المتضمّن: أنّ الحسن والقُبح أمران موضوعيان يكشفهما العقل. وهذا هو الرأي الرابع.

الرأي الرابع:

ومفاده أنّ الحسن والقُبح ثابتان لوجوه واعتبارات في الفعل. وينسب هذا الرأي إلى الجبائيين[2] من علماء المعتزلة وتبناه الفقيه الأصولي المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار المعتزلي[3]

وقد قصدوا بالوجوه العناوين المنتزعة من ذوات الأفعال التي لا يمكن تخلف الفعل عنها بل اللازم وقوعه على واحد منها كالتأديب والتعذيب في الضرب والإنجاء والأضرار

---

(١) البدر الساطع على جمع الجوامع، المصدر السابق، جـ ١، ص ١٨٦.

(٢) وهم أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفي سنة ٣٠٣ هـ كان الجبائي أمام المعتزلة في عصره ورئيس المتكلمين. وكان من معتزلة البصرة. وقد مثل هو وولده أبو هاشم آخر أدوار المعتزلة (وفيات الأعيان جـ ٣، ص ٣٩٨).

(٣) وهو قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الخليل بن عبد الله الهمداني الأسد آبادي، لم تحدّد كتب الطبقات والتراجم تاريخ ميلاده إلاّ أنّ المتفق هو أنّه توفي سنة ٤١٥ هـ، وأنّه عمر طويلاً حتى جاوز التسعين. عاصر دولة بني بويه في العراق وفارس وخراسان، وشارك في كثير من أحداثها فقد استدعاه الصاحب بن عباد أعظم وزرائها إلى الري وولاه قاضياً لقضاتها سنة ٣٦٧ هـ. بدء القاضي حياته العلمية فقيهاً على مذهب الإمام الشافعي ثمّ انصرف إلى الكلام وأصبح شيخ الاعتزال، وأما مؤلفاته فعديدة وأهمها موسوعته الضخمة في علم الكلام: المغني في أبواب التوحيد والعدل وشرح الأصول الخمسة والمجموع المحيط بالتكليف.

في الكذب. وأرادوا بالاعتبارات الأوصاف اللاحقة للأفعال باعتبار المعتبر بحيث لـولاه لما لحقتها[1]

جاء في شرح الأصول الخمسة[2] ((فإن قيل لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على مـا يقوله شيخكم أبو القاسم البلخي؟ قيل له لأنّ الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مـرة بـأن يقع على وجه معيّن وحسناً أخرى بأن يقع على خـلاف ذلـك الوجـه. ألا تـرى أنّ دخـول الدار مع أنّه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة بـأن يكـون لا عـن إذنٍ ويحسـن أخـرى بـأن يكون عن إذن وكذلك فالسجدة الواحـدة لا يمتنـع أن تحسـن بـأن تكـون سـجده لله تعـالى وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان ففسد ما قاله أبو قاسم)).

وأعتقد أنّه يمكـن تقريـب هـذه الآراء مـن بعضـها وجعـل الخـلاف بينهـا لفظيـا لا معنوياً. وقد لاحظنا ذلك أثناء الرّد على الاعتراضات التي أثيرت ضـدّ فكـرة الذاتيـة، وعلى هذا لا أجد تعارضاً بين القول بذاتية الحسن والقبح وبـين القـول بالاعتبـارات. وقـد تناول العلامة المقبلي وهو زيدي معتزلي هـذا الأمـر بالتحليـل العميـق في كتابـه القـيم: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ. فقال[3]: ((اعلم أنّهم يحكون خلافاً بين الجبائية وسـائر المعتزلـة ويقولـون أنّ الجبائيـة يقولـون يحسـن ويقـبح لوجـوه واعتبـارات، والبغدادية يقولون لعينه. ويحكي بعض الأشاعرة عن بعض المعتزلة أنّه لصفة من صفاته. والأقرب أنّه خلاف في العبارة. وبيانه أنّ مراد الجبائية بالوجـه، الّـذي لـه دخـل في تحسـين الفعل وتقبيحه ولأجله سمي حسناً أو قبحاً)).

ويعني أنّ المراد بالوجه هو الوجه الّذي له دخل في تحسـن الفعـل أو تقبيحـه وكـذلك الحال. ذلك لأنّ ((مطلق الفعل وحده أو مع ألـف وجـه لا يسـمّى لأجلـه حسـناً لا يعتـبره عاقل مطلقاً ككونه حركة مثلاً إلى جهة يمين في وقت الضحى، في قعر المنـزل وغـير ذلـك وإلاّ للزم كون فعل واحد حسناً وقبيحـاً وهـو معلـوم الـبطلان. والبغداديـة لا يقولـون إنّ

---

(١) هداية المسترشدين، المصدر السابق.

(٢) شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، طبعة ١، ص ٣١٠.

(٣) ص ١٧٤

مطلق الفعل قبيح ولا هو مع وجه ملغى كذلك لما ذكر فتبيّن أنّه مطلق الفعل متركباً مع وجه أو وجوه لها دخل في صيرورته وتسميته حسناً أو قُبحاً))[1]

ولكي أظهر بصورة أوضح، أنّ الخلاف محصور في دائرة اللفظ دون المعنى أذكر ما قاله العلامة المقبلي[2]: ((إنّ الظلم مثلاً بعد تمام كونه ظلماً لا يخرج عن كونه قبيحاً مادام كذلك، فلذا قالوا أنّه ذاتي أي مادام الظلم مستجمعاً لما صار به الفعل ظلماً فلا يخرج عن القبح فتأمل هذا فإنّه بحث نفيس بديع وهو ممّا ترك الأول للآخر)).

وفي نفس هذا المعنى يقول صاحب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين: ((القائل باعتبارية الوصفين أي بأنّ الحسن والقبح لاعتبارات في الفعل لا لذاته يأخذ الفعل بمجرده طبيعة نوعية يختلف حسنها وقبحها باختلاف تلك الاعتبارات. والقائل بكونهما ذاتيين يأخذ جميع ذلك داخلا في ذات الفعل أو يجعلها أي الاعتبارات قيدا فيه)).

واعتقد أنّ القاضي عبد الجبار المعتزلي لم يسق عبارة الحال أو الوجه والاعتبار بدل الذاتية لينفي بذلك العلاقة الذاتية بين الشيء وذلك الاعتبار. ويمكن إثبات ذلك بإمعان النظر في النص الآتي والذي يعبر تماماً عن رأي القاضي المعتزلي. قال في كتابه الجامع المغني في أبواب العدل والتوحيد والذي يعتبر أهم موسوعة تضم آراء المعتزلة وفلسفتهم الكلامية والأصولية[3]: ((إنّ السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه وإنّما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل، وإنّما كان كذلك لأنّ الدلالة على الشيء على ما هو به لا أنّه يصير كذلك بالدلالة وكذلك العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به لا أنّه يصير كذلك بالعلم وكذلك الخبر الصدق. فالقول بأنّ العقل يقبح أو يحسن، أو السمع لا يصحّ إلاّ أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن أو القبح)).

وهذا النص يتضمن أمرين هامين في مسألة التحسين والتقبيح العقليين تحسن بي الإشارة إليهما: أولهما، إنه يثبت بوضوح تام مادّية وموضوعيّة نظرة المعتزلة إلى الحسن

---

(١) العلم الشامخ، المصدر السابق، ص ١٧٤ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٤

(٣) انظر: المغني في العدل والتوحيد لقاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، إشراف الدكتور طه حسين المؤسسة المصرية العامة للتأليف. جـ ٦، ص ٦٤

والقبح بل وإلى الحكم، لأنّه يدلّ على أنّ أساس الحكم الّذي يرشد إليه الشرع أو العقل كامن في الشيء ذاته، وثانيهما، يدلّ قوله ((حال الفعل)) على أنّ القاضي المعتزلي يرى أنّ الحسن والقبح ثابتان لوجوه واعتبارات، لأنّ حالة الفعل عرضة للتغير والتبدل، وهي تختلف عن المفهوم السائد في (الذاتي) بينما تدلّ عبارة (لأنّ (الدلالة على الشيء على ما هو به))، على أنّ القاضي يرى أنّ الحسن والقبح ذاتيان، لأنّ معنى ما هو به هو ماهية الشيء، وماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وما به الشيء هو هو جوهري في الشيء وذاتي فيه. سواء كان الماهية ذاتها، أم جزء الماهية، وواضح أنّ هذا يشكل تناقضا واضحاً بين التعبيرين في الظاهر. ويمكن رفع هذا التناقض بالقول: أنّه أراد بذلك الإشارة إلى أنّ المقصود بحال الفعل لا يختلف عن المراد بالذاتي بمعناه الأعم، وأنّ الخلاف في العبارة فقط كما أشار إلى ذلك العلامة المقبلي. وممّا يؤيد هذا تقسيمه للوجوه إلى الوجوه الثابتة والوجوه الفارقة وتأكيده على أنّ من الأفعال ما لا يفارقها وجوه الحسن والقُبح كما في رد الوديعة وشكر النعمة، وقضاء الدين[1]، ويفهم من هذا أنّ الفعل عند القاضي لا يكون عرضة بصورة مطلقة لتبدل الحال.

هذا وقد جزم العلامة التفتازاني[2] بأنّ اتفاق المعتزلة على أنّ الأفعال تحسن وتقبح لذواتها أعمّ من أن يكون باستقلال الذات أو بواسطة الصفات أو الوجوه والاعتبارات[3]

هذا وقد تبلورت نظرية التحسين والتقبيح لدى علماء الشيعة الأصوليين في شكل يجمع بين الآراء السابقة، معتمدين على استقراء واسع لمورد الحسن والقبح، وهذا ما أوجزه في الرأي التالي[4]

---

(١) شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص ٥٦٤.

(٢) اسمه مسعود ولقبه سعد الله والدين نسبة إلى تفتازان بلد بخراسان، ولد سنة ٧٢٢ هـ وتوفي سنة ٧٩٢هـ.

(٣) انظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهي جـ ١، ص ٢٠٢.

(٤) انظر: هداية المسترشدين، قوامع الفضول ص ٤١٦، أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر، جـ ٢، ص ٢٢٨، الأصول العامة للفقه المقارن للعلامة محمد تقي الحكيم، ص ٢٨٧، الدكتور رشدي عليان في كتابه دليل العقل عند الشيعة الإمامية، ص ١٣٢ وما بعدها.

الرأي الخامس:

وملخص هذا الرأي الّذي تبناه علماء الشيعة الأصوليون ولاسيّما المتأخرين منهم، أنّه لا يتعين شيء من الأمور المذكورة بل قد يكون الحسن ذاتياً، مستنداً إلى الذوات أو إلى الصفات اللازمة، بمعنى أنّه يكون علة تامة في التأثير مثل الإيمان والكفر، والعدل والظلم، والعلم والجهل، والكرم والبخل، وقد يكون اعتبارياً أي فيه اقتضاء التأثير بمعنى أنّه لو خلي وطبعه لكان مؤثراً كالصدق والكذب وليس الحسن والقبح فيه بالعرضيين أي يكون منوطاً بالوجوه والاعتبارات. ويفضل هذا الرأي نظراً إلى صحة استناد الحسن مثلاً إلى كلّ من المذكورات فتختلف الحال باختلاف الأفعال.

خلاصة البحث

تبيّن فيما سبق أنّ الحسن صفة كامنة في الفعل تجعله مقبولاً لدى الناس وعند الله سبحانه وأنّ فاعله يستحق التقدير. وأنّ القبح صفة كامنة في الفعل تجعله غير مقبول لدى الناس وعند الله بمعنى أنّ فاعله يستحق المهانة والذم. وفهم منه أنّ نظرة المعتزلة والعدلية إلى الحسن والقبح تتسم بالموضوعية والمادية المحضة. فالحسن مثلاً صفة آمرة تعتبر انعكاساً لما في الفعل ذاته سواء كان بنفسه أو وصفه أو وجه معتبر فيه من حالة مادية ثابتة فيه يعبر عنها بالقيمة الخلقية المطلقة[1] أي أنّ للأفعال قيمة خلقية في ذاتها ووصفاً شرعياً في داخلها فلا يبحث عن المقياس الخلقي للأفعال في خارج الفعل بل في ذات الفعل. ولذلك نستطيع القول أنّ الحسن عبارة عن الفعل الّذي يملك في ذاته قيمة خلقية موجبة يسمح للمرء بمقتضاها أن يأتي به سواء على سبيل الإيجاب أو على سبيل التفضل، لأنّ طبيعة الفعل تتسق مع طبيعة المجتمع البشري. وإنّ القبيح هو الفعل الّذي تستقر في ذاته قيمة خلقية سالبة لا يسمح للمرء بمقتضاها إتيانه سواء على سبيل الرفض الجازم أو على سبيل الكراهة لأنّ طبيعته لا تنسجم مع الحياة المستقيمة للمجتمع البشري.

(١) المقصود بالمطلقة إنها غير مكتسبة ولا تأثير للفاعل فيها حيث من الثابت لدى المعتزلة أن صفات الأجناس لا تتعلق بالفاعل والدليل على ذلك ما ثبت أن كونه سوادا لو كان بالفاعل لصحّ من الفاعل أن يوجده ولا يجعله سواداً. وقيل أيضاً أن هذه الأحكام مما لا تأثير للفاعل فيها ولا تضاف إليه على وجه الحقيقة بل هي ثابتة بحدوث الفعل على وجه فإذا حدث الفعل على ذلك الوجه الذي له ولأجله يصير حسنا أو قبيحا وجب كونه حسنا أو قبيحا أراد الفاعل أم كره لا تأثير له في ذلك. انظر: كتاب في التوحيد، ٢٠١، تحقيق أبو ريده محمد عبد الهادي للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

(المبحث الثاني)
حاكمية العقل بالحسن والقبح

من الثابت لدى المعتزلة أنّ الحكم غير متوقف على الاختيار، بمعنى أنّه ثابت في نفس الأمر فلا يكون وجوده معلقا على الإرادة مطلقا. وفي ذلك قال القاضي عبد الجبار المعتزلي ((إنّ السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه وإنّما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل)). وقال أيضاً: ((وكما أنّ النهي الوارد عن الله ﷻ يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه والأمر الإلهي يكشف عن الحسن لا أنه يوجبه فكذلك العقل يكشف عمّا هو واقع في نفس الأمر))[1]

فما معنى حاكمية العقل إذن؟ وإذا كان العقل حاكماً فما مدى سلطانه؟ سؤالان سيكونان موضوعي البحث في مطلبين أخصص أولهما لبيان المقصود بحاكمية العقل وأفرد ثانيهما لبيان مدى سلطانه.

(المطلب الأول)
حاكمية العقل

إنّ دراسة هذه المسألة تتطلب تعريفاً موجزاً لمعنى الحكم والمقصود بالعقل أولاً وبياناً واسعاً لتحديد المقصود بحاكمية العقل. ولذلك أوزع هذا المطلب على فرعين أخصص أولهما لبيان معاني الحكم والعقل بإيجاز، وأعقد ثانيهما للبحث في مسألة حاكمية العقل.

الفرع الأول
معنى الحكم والعقل

أولاً: الحكم

آ- معنى الحكم لغة:-

جاء في القاموس الحكم القضاء[2]، وقال ابن فرحون أنّ الحكم في مادّته بمعنى المنع ومنه حكمت السفيه إذا أخذت على يده. ومنه سمي الحاكم حاكماً لمنعه الظالم من

---

(١) انظر: المغني في العدل والتوحيد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٦٤

(٢) القاموس المحيط، جـ ٢، ص ٩٨.

الظلم[1] وقد استعمل لفظ الحكم في القرآن الكريم في نحو مائة موضع ترجع في جملتها إلى القضاء والفصل لمنع العدوان والظلم[2]

ب- معنى الحكم عند المناطقة:-

إنّ الحكم عندهم وعلى تقدير أنّه من مقولة الفعل يعرّف بأنّه إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، والإيجاب إيقاع النسبة والسلب انتزاعها. فإذا قلنا إنّ الإنسان كاتب أو ليس بكاتب، فقد أسندنا الكاتب إلى الإنسان واوقعنا ثبوت الكتابة إليه وهو الإيجاب، أو رفعنا ثبوت الكتابة عنه وهو السلب. والحكم على تقدير أنّه من مقولة الانفعال يعرّف بأنّه إدراك أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة. ويطلق على التصديق أيضاً.

جـ معنى الحكم عند الأصوليين:-

يعرّف علماء الأصول الحكم بأنّه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلّفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً.

د- معنى الحكم عند الفقهاء:-

يعرف الفقهاء الحكم بأنّه الصفة التي تكون أثراً لخطاب الشارع كالوجوب مثلاً.

هـ - معنى الحكم عند المعتزلة:-

يعرف المعتزلة الحكم الشرعي بأنّه ما يثبته الشارع بالفعل موافقاً لما فيه من صفة، لأنّ النصوص عندهم كاشفة للأحكام وأنّ العقل يستقل بإدراكها[3].

وسأتولى هذا المعنى تفصيلاً عند الكلام في حاكمية العقل عند المعتزلة.

ثانياً- العقل[4]:-

العقل هو مناط التكاليف الشرعية إجماعاً ، فلا يتوجه التكليف إلى فاقديه من الصبيان غير المميزين والمجانين والبهائم، ألا أنّ علماء الشريعة اختلفوا في تحديد معناه. فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: هو العلم ببعض الضروريات المسمّى بالعقل بالملكة. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني هو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات،

---

(١) الدكتور محمد سلام مدكور/ نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، ط ١٩٦٣، ص ١٠

(٢) المصدر السابق، ص ١٠

(٣) انظر: نظرية الإباحة، المصدر السابق، ص ١٦

(٤) انظر: شرح التجريد للقوشجي، المصدر السابق، جـ ٢، ص ١٣٨

بمجاري العادات. وقالت المعتزلة: إنّه العلم بحسن الحسن، وقبح القبيح. وقال جماعة من العلماء واختاره العلامة الطوسي: العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الإنسان، أمّا الآلات فهي الحواس الظاهرة والباطنة. واعتبر قيد سلامة الآلات، لأنّ العلم لا يلازم العقل مطلقاً ألا يرى أنّ النائم عاقل، ولا علم له لتعطل إحساسه.

وقال الحكماء إنّ مراتب العقل أربع[1]

الأولى: العقل الهيولاني:

وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوّة محضة خالية عن الفعل كما هو حال الأطفال فإنّ لهم في حال الطفولة، وابتداء الخلقة استعداداً محضاً ليس معه إدراك.

ويقول الإمام الغزالي[2] ~ : وهو الوصف الّذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الّذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفيفة الفكرية، وهو الّذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي[3] حين قال في حدّ العقل: إنّه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنّه نور يقذف في القلب يستعد لإدراك الأشياء كلها.

الثانية: العقل بالملكة.

وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها. والمراد بالملكة ما يقابل الحال عندهم، لأنّ استعداد الانتقال إلى المعقولات راسخ في هذه المرتبة[4]، والحال تقبل التغير.

الثالثة: العقل بالفعل.

وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات. أي صيرورة الشخص إلى حال يستطيع فيها أن يستحضر الضروريات ويلاحظها ويستنتج النظريات منها.

---

(١) انظر: شرح المواقف، المصدر السابق، جـ ١، ص ٧٨.

(٢) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي: جـ١، ص ٩٠- ٩١.

(٣) فيلسوف إسلامي عاش في الفترة ١٥٦هـ - ٢٤٧.

(٤) شرح التجريد، المصدر السابق، جـ ٢، ص ١٩٣.

الرابعة: العقل المستفاد.

وهو أن تحضر عند الشخص النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه[1]، هذا وقد قسم العقل باعتبار ما يتعلّق به الإدراك إلى قسمين. أولهما، العقل النظري. وثانيهما، العقل العملي. أما العقل النظري فهو الّذي يدرك العلوم والمعارف التي علاقة لها بالعمل، مثل الكل أعظم من الجزء. وعرفه الإمام الغزالي بأنّه قوة للنفس تقبل الأمور الكلية من جهة ما هي كلية[2] فمهمة العقل النظري هي إدراك النظريات العلمية، وتكوين رأي كلي حولها [3] أما العقل العملي فهو الّذي يدرك أنّ الشيء ممّا ينبغي أن يعمل أولا يعمل، وذلك بعد أن يدركه العقل النظري، لأنّ وظيفة العقل العملي هي التطبيق والعمل[4]

الفرع الثاني
حاكمية العقل عند المعتزلة

اشتهر عن المعتزلة أنّهم يحكمون العقل في المسائل الدينية والفقهية، ويجعلونه حاكماً مطلقاً بالحسن والقبح، بمعنى أنّه مصدر الأمر والنهي. ولإثبات ذلك أعرض ما يلي:-

١- جاء في كشف الأسرار على أصول الإمام فخر الإسلام البزدوي[5] ((اختلف الناس في العقل فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالألوهية وإنقاذ الغرقى والحرقي، محرمة لما استقبحه مثل العبث والسفه، على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لأنّ العلل الشرعية ليست موجبة لذواتها بل هي أمارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل. والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الأشياء من غير أن يجري فيها التبديل فكان في الإيجاب والتحريم فوق العلل الشرعية. والمراد بالإيجاب والتحريم فيه أنّ الشرع لو لم يكن وارداً في هذه الأشياء بالإيجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتهما على السمع)).

---

(١) انظر: شرح المواقف، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٧٩، إحياء علوم الدين للغزالي: ص ٩٠.

(٢) معيار العلم للغزالي: ص ٢١٣.

(٣) الدكتور رشدي عليان، المصدر السابق، ص ٧٧.

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن للأستاذ محمد تقي الحكيم: ص ٢٨٣

(٥) جـ ٤، ص ٢٢٩ وما بعدها.

٢- جاء في التوضيح للعلامة صدر الشريعة[١]: ((إنّ العقل عندهم – أي المعتزلة- حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد. أما على الله فلأنّ الأصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراماً على الله. والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكماً بالحسن والقبح ضرورة. وأما على العباد فلأنّ العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك)).

وقد وصم هذا القول بالغلو لاصطدامه مع صريح الآية الكريمة ((إنّ الحكم إلاّ لله)) ألا إنني سأستطيع التأكيد على أنّ العقل عند المعتزلة وغيرهم من العدلية ليس سوى آلة لإدراك الحكم، تبعاً لإدراك ما في الفعل من الجهة المحسنة أو المقبحة فهو ليس علّة موجبة بذاته في الحقيقة كما نقله صاحب كشف الأسرار عن المعتزلة، وليس موجباً أو محرّماً كما ذكر صاحب التوضيح. وأستدل على ما ذهبت إليه بجملة نصوص وأقوال لكبار علماء المعتزلة أنفسهم وقديماً قيل: صاحب الدار أدرى بما فيها، وأقدّم فيما يلي بعضاً منها: -

أ_ قال العلامة القاضي عبد الجبار المعتزلي:[٢] ((فالغرض بقولهم إنّ الله تعالى أوجبه إنّه اعلمنا وجوب الواجب أو مكننا من معرفته بنصب الدلالة)).

ب – قال العلامة عبد الجبار أيضاً[٣] : ((إنّ السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه وإنّما يكشف عن حال الفعل كالعقل)) ووجه الاستدلال في هذين النصين واضح.

جـ - قال العلامة أبو الحسين البصري المعتزلي[٤]: ((ومعنى تحريم الله وحظره أنّه دلّ المكلف على قبحه)). ووجه الاستدلال فيهما هو أنّ النصين يدلان على أنّ الحكم ثابت في نفسه وأنّ وظيفة الشرع والعقل كشفه فقط))[٥]

---

(١) شرح التلويح على التوضيح، المصدر السابق، جـ ١، ص ١٩٠

(٢) المغنى في العدل والتوحيد، ج ٦، ص ٦٢.

(٣) المصدر السابق، جـ ٦، ص ٦٤

(٤) وهو أبو الحسين محمد بن على بن طيب البصري المعتزلي المتوفي سنة ٤٣٦ هـ، ويكفيه أنّه صاحب كتاب المعتمد.

(٥) المعتمد لأبي الحسين المعتزلي، طبع دمشق ١٩٦٥، ج ٢، ص ٩.

د- قال العلامة المقبلي[1]: (إنّ الباري تعالى مبين للحكم فقط إما بالعقل أو بالسمع، وليس الحكم في ثبوته واقفاً على اختيار مختار، أي على الإرادة، بل هو كسائر الماهيات المجردة)) ويقصد بذلك أنّ الحكم أمر ثابت ومتقرر في نفس الأمر كأية ماهية مجردة، كماهية القديم والواجب والممكن وسائر الماهيات فإنّها متقررة بخصوصياتها التي بها تمايزت، وتقررت وعلمت، وبهذا يندفع الاعتراض الّذي وجه إلى القول بأنّ الحكم لا علاقة له بالإرادة والذي يؤدى إلى القول بأنّ الله تعالى لم يكن مختاراً في الحكم، وإنّما كان بمنزلة المفتي والقاضي. وقد يقتضي دفع الإشكال تفصيلاً فأقول: أذا أريد بالقول إنّه ليس مختاراً في جعل الحكم حكماً فهو عين مذهب المعتزلة ولا ضير في ذلك، وأما إذا أريد به أنّه ليس بمختار في التبيين والإلزام بمعنى إنّه ليس له أن يخبر بحكم غير ثابت في نفس الأمر ولا أن يلزم به فهو كذلك أيضاً، لأنّ الأخبار لابدّ أن يطابق وإلا كان كذباً، وكذلك الإلزام لابدّ من وجه حاصل عليه[2]

هـ -.رد العلامة المقبلي على صدر الشريعة فيما يخصّ قول الأخير: إنّ العقل عند المعتزلة حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد فقال[3]: ((ماذا تريد بقولك حاكم؟ أتريد به أنّه مدرك للحكم الثابت في نفس الأمر الّذي أقررت فيه آنفا فإنّ الأحكام الخمسة ترجع إلى الحسن والقبح فلابدّ لك من الإقرار بهذا أم تريد أنّ العقل محصل للحكم ومنشئ له في نفس الأمر فلم يقل بهذا أحد)).

و- ما أجاب به القاضي عبد الجبار المعتزلي عندما استشكلت على المعتزلة فكرة الواجب، وكان وجه الإشكال أنّ الواجب لابدّ له من موجب. وحيث إنّ سلطان العقل في التحسين والتقبيح يمتدّ إلى أفعال الباري سبحانه، فإنّ معنى ذلك أنّ موجبا أوجب فعله تعالى وهذا لا يصحّ. فقد أجاب القاضي المعتزلي على ذلك بقوله[4]: ((أنّه قد يجب من غير إيجاب موجب له، وأنّه يراد بقولنا في الواجبات المتعلّقة بالمكلف أنّها واجبة بإيجابه تعالى أنّه فعل للعلم بوجودها أو التمكين من معرفة ذلك)) وتوضيح ذلك أنّ التكليف

(١) المقبلي في العلم الشامخ، ص ١٩٦

(٢) المصدر السابق، صحيفة ١٨٩.

(٣) العلم الشامخ، المصدر السابق، ص ١٦٨

(٤) المغني في العدل والتوحيد: ج ٦، ص ١٤

عند المعتزلة هو:- إعلام المكلّف أنّ عليه في أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحقه بذلك إذا لم تبلغ الحال به حد الإلجاء وهذا الإعلام قد يكون تارة بخلق العلم وتارة بنصب الدلالة[1] وبعبارة أخرى: إنّ معرفة المكلّف به تكون بطريقتين أحدهما، أن يفعل الله العلم به وهو الّذي نسميه ضرورياً. وثانيهما، أن تنصب له على ذلك دلالة يستدلّ بها فيفعل هو العلم[2] ((وإذا صحّ في أحدنا أن يعرف وجوب الواجب من غير تعريف كما هو الحال في العلم الضروري لم يمتنع كونه واجباً عليه من غير إيجاب موجب. فإذا صحّ عنه تعالى أنّه يعلم وجوب الواجب عليه لذاته لم يمتنع إطلاق ذلك فيه أي في ذات الباري تعالى مع المنع من إطلاق القول بأن موجباً أوجبه))[3]

إنّ هذه النصوص والأقوال تدلّ على أنّ المعتزلة ينظرون إلى العقل على أنّه دليل الحكم لا على أنّه منشئ الحكم. فإنّ الحكم عندهم له حقيقة ثابتة ومتقرّرة، ولا يتوقف ثبوته على العقل أو الإرادة كما لا يتوقف على الشرع. ولم تخف هذه الحقيقة على الأصوليين المتأخرين وكمثال على ذلك اذكر ما يلي:-

١- جاء في البدر الساطع على جمع الجوامع[4]، ((قوله وحكمت المعتزلة العقل يقتضي أنّ مذهبهم أنّ العقل منشئ الحكم مطلقاً، وليس كذلك، بل التحقيق في النقل عنهم أنّهم قالوا: الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأشياء او قبحها كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ والكفران. وليس مرادهم أنّ العقل يوجب أو يحرم)).

٢- جاء في رد الفاضل العلامة الكلنبوي على ما قيل من أنّ المعتزلة أثبتوا للعقل ولاية الأمر والنهي، أنّ مرادهم أنّ إرشاد العقل إلى الحسن والقبح في أفعال العباد يكون

---

(١) المجموع المحيط بالتكليف لقاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي، المجلد الأول، تحقيق عمر السيد عزمي ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني من منشورات المؤسسة المصرية العامة للتأليف: ص ١١

(٢) المصدر السابق: ص ١٤.

(٣) المغني في العدل والتوحيد: ج ٦، ص ١٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٩

سبباً للوجوب والحرمة عليهم كإرشاد الرسول حيث عمّموا الرسول من العقل في قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]

ومع ذلك فإنّ التعبير بالحكم العقلي لا يعدّ أمراً غير وارد على أية حال، لأنّ المراد بالحكم العقلي ما يدركه العقل من حسن الشيء أو قبحه. ومن المعلوم أنّ كلّ ما يدرك العقل حسنه، يشكل قاعدة شرعية عند المعتزلة. وحيث إنّ لإدراك العقل دوراً هاماً في كشف الحكم فقد نسب الحكم إلى العقل مجازاً لا حقيقة. وقد يكون المراد بالحكم الإدراك حقيقة فيكون معنى الحكم العقلي الإدراك العقلي. ولهذا لا اؤيد ما يقوله الأستاذ محمد تقي الحكيم في كتابه القيم (الأصول العامة في الفقه المقارن)[2] من أنّ التعبير بالحكم العقلي في المجالات التشريعية وإن أوهم ذلك ألا أنّنا لا نعرف من يذهب إلى القول به من المسلمين على الإطلاق.

وأما التعارض بين حاكمية العقل وبين قوله تعالى: ((إن الحكم إلاّ لله)) فغير وراد، لأنّ الحكم في الآية الكريمة جاء بمعنى القضاء أو اتقان الأفعال وهما مختصان بذات الباري سبحانه[3]

المطلب الثاني
مدى سلطان العقل في الحكم

من الثابت لدى المعتزلة أنّ للفعل في نفسه جهة محسنة أو مقبحة ولكن مدى إدراك العقل لهذه الجهة يختلف باختلاف طبيعتها: فقد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ. وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضارّ وقبح الكذب النافع مثلاً. وقد لا تدرك لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أنّ ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان، أو جهة مقبحة كما في صوم أول يوم من شوال[4] وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي[5]: ((أنّ كل ما على المكلّف فعله

---

(١) انظر: حاشية الفاضل إسماعيل الكلنبوي على شرح الجلال الدواني، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨١.

(٣) الكلنبوي، المصدر السابق، ص ١٨٤

(٤) شرح المواقف، المصدر السابق، ص ٣٩٤، شرح مختصر المنتهى، ج ١، ص ٢٠١

(٥) المحيط بالتكليف، ص ٢٢ وما بعدها.

أو تركه قد ركب الله جمله في العقول، وإنّما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها، سواء كان في أمور الدين، أو في أمور المعاش، ومنافع الناس وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات. وبيان هذه الجملة أن كل ما يدخل تحت التكليف إما أن يكون واجباً يلزم فعله، أو قبيحاً يلزم تركه، أو حسناً يندب فعله وقد تقرّر في العقول جمل ذلك)).

ألا ترى أنه قد تقرّر في عقولنا أن كلّ ما إذا لم نفعله لحقتنا مضرة ففعله واجب، وكل ما إذا فعلناه لحقتنا مضرة فتركه واجب، وما إذا فعلناه انتفعنا به حسن منا فعله. وإنّما تحتاج إلى النظر والبحث وإلى الداعي والمنبه لنعرف أعيان الأفعال التي هذه سبيلها. ثمّ ربما كفت واسطة واحدة وربما احتيج إلى أزيد من ذلك فإنك تعلم قبح الظلم فإذا عرفت في شيء بعينه أنه ظلم كفاك هذا في علمك بقبحه. وإن لم تعرف أنّ المؤثر في قبحه كونه ظلماً بعد أن تكون عالماً بذلك الوجه من حاله على الجملة وهذا بأن تعتقد خلوه من نفع ودفع ضرر واستحقاق، ففي هذا يكفيك ضرب واحد من التفصيل وربما احتجت إلى أزيد من ذلك فأنك تعلم قبح الكذب العاري من نفع ودفع ضرر ثمّ إذا عرفت في شيء بعينه أنّه كذب وكان فيه نفع أو دفع ضرر، لم تعرف قبحه إلا بنظر زائد وهو أن تعرف أنّ العاري من نفع ودفع ضرر من الكذب كان قبحه لكونه كذباً فقط لا لتعريه منهما، فتعرف قبح هذا الكذب أيضاً. ثمّ على هذا المنهج تجري أحكام الأفعال، ألا ترى أنّك تعلم بعقلك أنّ كل ما دعاك إلى فعل واجب، واجتناب قبيح فهو واجب عليك؟ فإذا عرفت بالشرع في فعل هذه صفته عرفت وجوبه وهكذا في الفعل الّذي يكون مفسدة. وكما أنّ هذه الطريقة ثابتة في أمور الدين وكان الكلام في النظر في طريق معرفة الله محمولاً عليها فكذلك الحال في منافع الدنيا ومصالح الأبدان، لأنّ العاقل قد عرف بعقله وجوب التحرّز مّما يزيد في الحرارة إذا كان يشكوها أو تخرجه عن الاعتدال، ثمّ لا يعرف أعيان المأكولات التي هذه سبيلها نبهه الطبيب على تفاصيلها ثمّ كذلك في معاملاته التي يطلب فيها الأرباح بالأسفار وغيرها فصار العقل هو العمدة في هذه الأمور ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا ومّما يعدّ في أصول النعم)).

إنّ هذا النص الجامع الّذي سبكه يراع القاضي المعتزلي يبين بوضوح نظرة المعتزلة إلى مدى سلطان العقل في الحكم. وخلاصة هذه النظرة أنّ سلطان العقل في الحكم يتحدّد

بما هو مدرك ضرورة أو نظراً ولا يستطيع العقل أن يدرك المصالح والمفاسد الدينيتين إلاّ بواسطة الشرع كما سأوضحه ولذلك يمكن تقسيم الأحكام العقلية إلى نوعين. أولهما، الأحكام الضرورية، وثانيهما الأحكام النظرية. وسأفصل فيما يلي كلا من هذين النوعين.

أولاً:- الأحكام الضرورية

وهي عبارة عن القضايا التي يجزم العقل بها دون التأمل والفكر. وقد عرّف العلامة عبد الجبار المعتزلي العلم الضروري بأنّه: العلم الّذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه[١] والضرورات العقلية هي المنطلق الأول والأساس لتوجيه المسؤولية إلى الإنسان إذ يجب أن يكون مزوداً بما يؤهله لتحمل المسؤولية الشرعية وما يؤهله لهذا يكون على النوعين يعدهما المعتزلة من الضروريات المتقرّرة في العقل، أشير إليهما فيما يلي.

النوع الأول: ما يكمل به العقل.

لكي يكون الإنسان محلاً للمسؤولية يجب أن يكون واعياً لما يعتبر من جملة كمال العقل ومنها العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ويعلل ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي بقوله[٢]: "لو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً لأنّ النظر والاستدلال لا يتأتى إلاّ ممن هو كامل العقل ولا يكون كذلك إلاّ وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجّه عليه التكليف" ومن هذه الأشياء الضروريّة المتقرّرة في العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح، وضرورة دفع الضرر عن النفس معلوماً أو مظنوناً. وهذا هو المقصود بقول القاضي: ((وقد تقرّر في العقول جمل ذلك)) فإنّ كلّ مقبح أو واجب أو محسن لا بدّ أن نجد أصله في قاعة كليّة أوّلية ثابتة في العقل، سواء كان ذلك في الأحكام العقلية أو في الأحكام الشرعية، والدليل على ذلك ما يقوله القاضي نفسه في مكان آخر[٣]، "فأمّا القبائح المعروفة شرعاً فطريق جميعها الاستدلال، لأنّه لا مدخل للضرورة في شيء

---

(١) شرح الأصول الخمسة المصدر السابق ص ٤٩.

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٣٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢٣٥

منها إلاّ إذا أردنا الردّ إلى الأصول، فإذا عرفنا في شيء من الأشياء أنّه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل"

النوع الثاني: ما هو من أصول الدلالات:

إنّ أصول الدلالات علوم ضروريّة لا ينفكّ كمال العقل عنها في الغالب، فإنّ أصل الدلالة على أنّ الإنسان محدث أفعاله أي خالق أفعاله عند المعتزلة هو تعلّق فعله به ووقوعه بحسب قصده ودواعيه وذلك من جملة كمال العقل أيضاً[1] كما أنّ أصل الدلالة على وجوب النظر في معرفة الإله سبحانه هو حصول الخوف من تركه وقد تقرّر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظنوناً.

ولا شبهة أبداً في أنّ العلم بأصول الدلالات، يجب أن يكون ضرورياً لأنّه لو لم يكن كذلك للزم أن يكون على كل دليل دليل. وهذا يؤدي إلى مالا نهاية له من الأدلة[2] وفي هذا يقول العلامة عضد الدين الأيجي في شرحه على مختصر المنتهى[3]: "مقدمات البرهان قطعية وحينئذ تنتج قطعياً لأنها لازمة لمقدمات حقّة قطعاً، ولازم الحق حاق قطعاً ولا بدّ أن تنتهي إلى المقدمات الضروريات دفعاً للدور والتسلسل المانعين من الاكتساب"

ويقتضينا هذا القول تحديد معنى كل من المقدمات والضروريات، أما المقدمات فيقصد بها القضايا التي يتألف منها الاستدلال القياسي، وهو عبارة عن انتقال الفكر من الحكم بصدق قضيتين إلى الحكم بصدق قضية ثالثة لازمة عنهما، وذلك كالحكم على الذهب بأنّه ينصهر بالحرارة لأنّه معدن، فأنّنا نجد هنا مقدمتين أي قضيتين هما:

١- الذهب معدن. تسمّى القضية الأولى الصغرى.

٢- كل معدن ينصهر بالحرارة. وتسمّى القضية الثانية الكبرى

والنتيجة القطعية هي: أن الذهب ينصهر بالحرارة. وكلمة معدن هي حلقة الاتصال بين المقدمتين والنتيجة.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧

(٢) المصدر السابق، ص ١٧.

(٣) شرح مختصر المنتهى، المصدر السابق، ج ١، ص ٨٧.

أما الضروريات فقد قسمها المناطقة التي ستة أقسام[1] أولها، البديهيات وتسمّى أوليات أيضاً، وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصوّر أطرافها كالحكم بأنّ الواحد نصف الاثنين، والجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد. ثانيها المشاهدات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس وتسمّى حسّيات كالحكم بأنّ الشمس نيرة والنار حارة، أو بواسطة الحواس الباطنة وتسمّى وجدانيات كشعورنا بذواتنا وأحوالنا. ثالثها الفطريات. وتسمّى قضايا قياساتها معها وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصوّر الطرفين كالحكم بأنّ الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين. رابعها المجرّبات. وهي قضايا يحكم بها العقل بانتظام تكرّر المشاهدة إليه كقولهم أنّ البنسلين يزيل التهابات معينة في الجسم. خامسها، الحدسيات. وهي قضايا يحكم بها العقل وبحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من الشمس. سادسها، المتواترات. وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر ممكن مستند إلى المشاهدة كثرةً يمتنع عندها تواطؤهم على الكذب.

ثانياً:- الأحكام النظرية:

وهي الأحكام التي لا يدركها العقل بالضرورة بل بتوسّط النظر. وتسمّى المكتسبة أيضاً، لأنّ العلم بها يحصل ويكتسب بالنظر.

ويعرّف النظر بأنّه: ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره، وقيل أيضاً أنّه تحديق العقل نحو المعقولات. وشبّه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات. وقد يقال كما أنّ الإدراك بالبصر يتوقّف على أمور ثلاثة، هي: مواجهة البصر، وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته، وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار، فإنّ الإدراك بالبصر يتوقّف على أمور ثلاثة، هي: التوجّه نحو المطلوب، وتحديد العقل نحوه طلباً لإدراكه، وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة[2]

ولبيان كيفيّة النظر، أستعين بعبارة شاملة للعلامة السيد شريف الجرجاني أوردها في كتابه الجامع (شرح المواقف)[3] وهي: "واعلم أنّ الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٩، شرح التجريد للقوشجي ج ٢، ص ١٢٤

(٢) شرح المواقف المصدر السابق: ج١ ، ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق ص ٨٧.

أنّ النظر اكتساب المجهولات من المعلومات، وحينئذ نقول لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق، بل لابدّ له من معلومات مناسبة إياه، ولاشك في أنّه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لابدّ هناك من ترتيب معين فيما بينها، ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل، فلابدّ أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده متنقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئه ثمّ لابدّ أيضاً أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب"

يبدو ممّا تقدّم أنّ نظرة المعتزلة إلى الحكم، تنطلق من الضروريات المتقرّرة في العقل أولاً، ومنها العلم بحسن الحسن وقبح القبيح وضرورة دفع الضرر عن النفس معلوماً أو مظنوناً. وقد عدّ من الضروريات كما ذكرنا ما يحصل به كمال العقل وما هو من أصول الدلالات. وإذا حصل للمرء المكلّف أي المسؤول العلم بهذه الضروريات، لزمه تحصيل المعارف، وجملتها لا تخرج عن أمور ثلاثة ليست ضرورية وإنّما نظرية لا يمكن اكتسابها إلاّ بالنظر والبحث، أشير إليها فيما يلي:

أولها– العلم بالمكلف وصفاته وحكمته.

ويقصد بذلك الإيمان بالله، والنظر في معرفته تعالى. إذ يجب النظر في معرفته تعالى أولاً وجوباً عقلياً. وأنّ الدليل على وجوب النظر هو حصول الخوف من تركه، وقد تقرّر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس.

ثانيها– العلم بالأفعال التي كلّف بها، وبصفاتها، والوجوه التي عليها تقع

ويقصد بذلك أنّ من الواجب العقلي النظري العلم بالأفعال التي كلّف بالقيام بها من الشعائر الدينية والواجبات الخلقية لكي يقوم بما كلّف به على وجهه.

وثالثها- العلم بما يستحقه بهذه الأفعال من منافع ومضار. لأنّه يصير لطفاً للمرء في فعل الواجب وتجنّب القبيح. ويجري اللطف مجرى دفع الضرر عن النفس فلزمه تحصيله

لنفسه. ويؤكد ذلك ما جاء في المحيط بالتكليف[1] ((ألا يرى أنّه إذا علم استحقاقه للثواب بالواجب دعاه ذلك إلى فعله، وإذا علم استحقاقه للعقاب بالقبيح صرفه ذلك عن فعله، فلابدّ أن يحصل هذا الداعي وهذا الصارف. وطبيعي أنّ ذلك لا يتمّ إلا بمعرفة الله ﷻ)).

وخلاصة ما سبق أن توصل العقل إلى الحكم إما أن يكون تلقائياً وذلك كما هو الحال في الضروريات المتقرّرة في العقل والقواعد العامة الأولية، وإما أن يكون بتوسط النظر والبحث كما هو الحال في القضايا التفصيلية والجزئية والتي عبر عنها القاضي عبد الجبار المعتزلي (بأعيان الأفعال) أي القضايا المعينة. ولاشك في أنّنا نجد كثيراً من القضايا التي لا نعثر على حكم تفصيلي لها من العقل لاسيّما في دائرة الأمور التعبدية. ومن هنا يجد العقل البشري حاجته إلى الشريعة.

وبالرغم من إنّني سأعود إلى موضوع العلاقة بين الحكم الشرعي وبين الحكم العقلي عند الكلام في آثار الفكرة، إلاّ أنّه يحسن بي أن أشير هنا إلى أنّ وظيفة الشرع تكون تفصيل ما تقرّر جملته في العقل. وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي[2]: " أن ما تأتي به الرسل والحال ما قلنا لا يكون إلا تفصيل ما تقرّر جملته في العقل فقد ذكرنا أنّ وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل إلاّ أنا لما لم يمكنا أن نعلم عقلاً أنّ هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركب الله تعالى في عقولنا وتفصيل ما تقرّر فيها وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذ قالوا إنّ هذا البقل ينفع وذلك يضرّ وكنا قد علمنا قبل ذلك أنّ دفع الضرر عن النفس واجب وجر النفع إلى النفس حسن"

---

(١) انظر: ص ٢٦، ص ١٨

(٢) المغني في العدل والتوحيد، ج ٤، ص ١٥٤ وما بعدها.

خلاصة الفصل

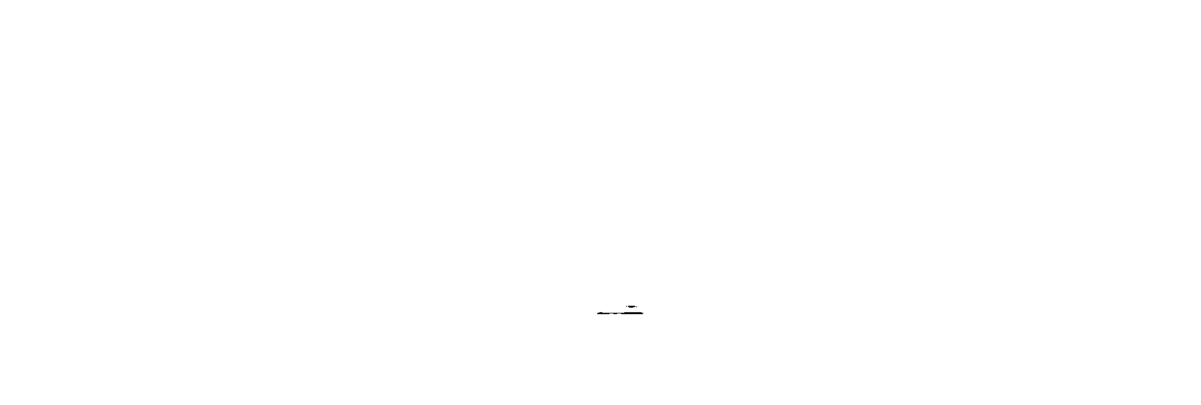
أستنتج مّا سبق بيانه في مبحثي هذا الفصل، أنّ فكرة التحسين والتقبيح العقليين، تتضمّن ما يلي:-

أولاً:- الإقرار بمبدأ ذاتية الحكم، بمعنى أنّ الأحكام كامنة في داخل الشيء، لا مفروضة من الخارج.

ثانياً:- الإقرار بوجود مبادئ عامة خالدة وضرورية، كحسن دفع الضرر عن النفس وحسن المصلحة، وقبح المفسدة وقبح الأضرار بالناس وقبح الظلم.

ثالثاً:- قدرة العقل البشري على استخلاص القاعدة الشرعية، طبقاً لهذه الفكرة، من طبيعة الشيء استناداً إلى تلك المبادئ الضرورية المتقررة في العقل.

وجدير بالملاحظة إنّ تعابير المعتزلة وإن دلت في ظاهرها على أنّ فلسفتهم تعتمد الفردية دون الاكتراث بالجانب الاجتماعي، ألا أنّه في الواقع لم يكونوا كذلك. وحسبي أن أقول أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبر من أصول الدين عندهم. فإذا كان استغلال الإنسان لأخيه الإنسان قبيحاً عقلاً فعلى الأفراد جميعهم التعاون في النهي عنه. وهو تعاون يدفع المجتمع قدماً في طريق الوئام والتضامن.



الفصل الثاني

آثار الفكرة لدى العدلية

تمهيد

إنّ الإسلام له تصوره الخاص للكون والمجتمع، وهو ينطلق في تصوراته لهذه الأمور من منطلق العقيدة والإيمان. وقد حوى الكتاب العزيز مجمل هذا التصوّر. ولم يقف دوره عند التصور والتشخيص فقط، بل شمل المعالجة الواقعية لمشاكل الإنسان الذاتية والاجتماعية. وبما أنّ الإنسان يعيش ضمن دائرة واسعة تضم حقولاً ثلاثة تنهض في كل منها علاقة معينة يكون الإنسان طرفاً فيها، فقد عني الإسلام بتحديد هذه العلاقات ورسم معالمها. وهذه العلاقات هي: ١- علاقة الإنسان بالله، ٢- علاقة الإنسان بالإنسان، ٣- علاقة الإنسان بالنفس.

وقد صدرت آراء المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين أو فقهاء مؤيدة ومدعمة بهذا المعين الإلهي (القرآن الكريم). وكانت صحة منطلقاتهم تقاس بمدى تطابقها مع الشرع الإسلامي الحنيف. ولذلك أعتقد إنّ العدلية عندما تبنّت فكرة التحسين والتقبيح العقليين لم ترد الخروج عن مضمون التصور الديني للأمور، بل ادعت أنّ هذه الفكرة هي من صميم النظرة العامة للدين الإسلامي، وهي من الأفكار الأساس التي تترتب عليها جملة آراء هامة في علم الكلام (الفلسفة الإسلامية) والتي تبحث عادة تحت عنوان (العدل الإلهي)، وهي من ناحية ثانية تعتبر أساساً لاعتبار العقل مصدراً للأحكام الشرعية.

ولما تقدم، يحسن بي تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين لغرض الإحاطة علما بآثار هذه الفكرة. أخصص أولهما لبيان الآثار المتعلقة بالعقيدة، وأعقد المبحث الثاني لبيان الآثار المتعلقة بالأحكام العملية.

المبحث الأول

الآثار المتعلقة بالعقيدة

لاريب في أنّ لكل معتقد ديني أو غير ديني أصولاً معينة تصبح شعاراً لأصحاب تلك العقيدة. وأصول الدين عند المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية خمسة. هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين[1] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الأصول الخمسة ميز الإيمان بها مجتمعة المعتزلة كمدرسة فكرية عن سواهم من المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى. وقد جمعها بعضهم تحت الأصلين الأولين هما العدل والتوحيد. فالعدل هو محور فكرتهم فيما يتعلق بالعلاقات بين الله سبحانه وأفعال الإنسان. ولهذا قيل عنهم إنّهم أهل عدل وسموا بالعدلية. والعدل كما قال القاضي عبد الجبار المعتزلي[2]، مصدر عدل يعدل عدلاً. وهو قد يذكر ويراد به الفاعل، أما حقيقته إذا استعمل في الفعل فهي توفير حق الغير واستيفاء الحق منه، وإذا استعمل في الفاعل فهو فاعل هذه الأمور. وإما في الاصطلاح، أي عند المتكلمين، فإذا قيل أنّه تعالى عدل، فالمراد به أنّ أفعاله كلها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه. وهذا يدلّ على أنّ معنى الله عدل عند المعتزلة هو أنّ أفعاله يقتضيها العدل، وذلك بخلاف الأشاعرة الذين يرون أنّ الله عدل بمعنى أنّه يتصرف في ملكه يفعل ما يشاء.

إنّ تبني هذا الأصل هو من آثار فكرة التحسين العقلي. ولإيضاح ذلك أورد ما يلي:-

---

(١) وهو الأصل الرابع وفي إطاره كان الخلاف مع المرجئة من جانب والخوارج من جانب آخر وهو الّذي اشتهر كسبب للخلاف بين الحسن البصري وواصل بن عطاء مؤسس مدرسة المعتزلة. ومعنى المنزلة بين المنزلتين هو أنّه من مات مرتكباً لذنب من الكبائر دون أن يتوب فهو في منزلة بين منزلتين أي أنّه ليس بمؤمن كما تقول المرجئة كما أنّه ليس بكافر كما تقول الخوارج وهو أيضاً ليس بمنافق كما يقول الحسن البصري. انظر المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية للأستاذ محمد عمارة: ص ٦٥- ٦٦

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، المصدر السابق، ص ١٢٣

١- ثبت أنّ القيم الخلقية ثابتة في الفعل. ولا تختلف باختلاف الفاعلين سواء كان الفاعل شاهداً أو غائباً، خالقاً أو مخلوقاً. وإنّنا نعلم ضرورة كما يقول المعتزلة حسن الحسن وقبح القبيح.

٢- وحيث إنّ الله عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصحّ أن تعلم عليها، ومن الوجوه التي يصحّ أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم عالماً به، كما أنّه سبحانه غني لا تجوز عليه الحاجة وأنّه مستغن عن القبيح وعالم باستغنائه عنه[1]

وانطلاقاً من هاتين المقدمتين أوجبت المعتزلة أموراً عليه تعالى تطبيقاً لفكرة العدل. كما أنّ ممّا يتصل بنظرة المعتزلة إلى مسألة العدل الإلهي ذات الصلة الوطيدة بالتحسين العقلي رأيهم في الإرادة الإنسانية التي جعلوها مسؤولة وحرة مختارة. ولذلك فإنّ مباحث العدل الإلهي تقتضي دراسة أمرين جوهريين، هما:

١- تحديد الأمور الواجبة عليه سبحانه.

٢- مدى حرية الإنسان في تقرير أعماله.

وفي ضوء ما تقدّم سأوزع مبحث آثار الفكرة المتعلقة بالعقيدة على مطلبين. اعقد أولهما، لبيان الأمور الواجبة عليه عند المعتزلة. وأخصص المطلب الثاني لدراسة مسألة حرية الإنسان في تقرير أعماله.

المطلب الأول

الأمور الواجبة عليه سبحانه عند العدلية

لما كان القول بإجراء أحكام مثل الوجوب عليه سبحانه، ينطوي على قسوة في التعبير وخروج عن اللياقة الواجبة عند ذكر الذات الإلهية، فضلاً عن تعارضه مع التصور الإسلامي لذات الباري الّذي ليس كمثله شيء، فإنّه أثار ثائرة كثير من علماء الشريعة. وفي ذلك يقول الشيخ الإمام نور الصابوني[2] "إنّ الألوهية تنافي الوجوب عليه،

---

(١) إحقاق الحق وإزهاق الباطل للعلامة نور الله الحسيني التستري، ج ١، ص ٣٨٢، المطبعة الإسلامية – طهران وهي من المؤلفات الإمامية العدلية.

(٢) انظر: البداية في الكفاية من الهداية، للشيخ الصابوني. تحقيق خليف فتح الله مطبعة مصر، ١٩١٩.

بل له أن يفعل بعبيده ما يشاء" ولكن الواقع، كما أوضحت من قبل أنّ أفكار المعتزلة لا تخرج عن دائرة التصور الإسلامي، بل حاولوا أن يظهروا مذهبهم بمظهر المدافع الوحيد عن التوحيد وتنزيهه سبحانه عن مظاهر التجسيد والتشبيه. ولذلك لابدّ لي من بيان معنى الوجوب على الله عند العدلية أولاً، وبيان الأمور الواجبة عليه تعالى ثانياً. وسأتناول البحث في هذين الأمرين في الفرعين الآتيين.

الفرع الأول
معنى الوجوب على الله

رأت العدلية أنّ الصفة الجامعة لكل أفعاله سبحانه هو الحسن، لما تبيّن من الدلالة على أنّه لا يفعل القبيح، لأنّه عالم لذاته ومستغن عن القبيح وأنّه لا يصحّ عليه الفعل الّذي لا مدخل له في الحسن والقبح[1]، لأنّه إنّما يفعل الفعل لحسنه ولنفع غيره، أو ليضر به ولكن على وجه الاستحقاق[2] ولكن أفعاله تعالى تختلف في الحكم باختلاف طبيعة الحسن الكامن فيها وتتدرج على النحو الآتي:-

١- ما لا صفة له زائدة على حسنه، وذلك كالعقاب المستحق.

٢- ما له صفة زائدة تقتضي استحقاق المدح، دون أن يستحق الذم لعدم فعله. وذلك مثل سائر الأفعال التي يقوم بها سبحانه تفضلاً. ومنه ابتداء الخلق عند بعضهم.

٣- ما له صفة زائدة تقتضي الذم لو لم يفعله وهو الواجب[3]

والمقصود بالواجب عند المعتزلة هو ما يعلم من حاله أنّ فاعله يستحق المدح لفعله، ويستحق الذم بتركه أي بعدم فعله. وهذه الحقيقة كما يقول العلامة عبد الجبار المعتزلي "لا تختلف باختلاف الفاعلين، إذ لابدّ للواجب من وجه معقول يجب لأجله، ومتى تحقّق هذا الوجه كونه واجباً. وقد صحّ أنّه تعالى لو لم يثب المؤمنين والأنبياء لكان حاله كحال أحدنا إذا لم يفعل ما يجب عليه من رد الوديعة فإنّه يعدو الإنصاف"[4]

---

(١) المغني، المصدر السابق، ج ١٤، ص ٤٥٣.

(٢) المصدر السابق، ج ١٤، ص١٢

(٣) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٥٣.

(٤) المصدر السابق، ج ١٤، ص ٧.

إنّ القول بذلك أثار مسألة التناقض بين الواجب وبين استحالة الثواب. ووجه التناقض هو: كيف يجب عليه تعالى شيء والنفع واللذة يستحيلان عليه، ولا يلحقه بالفعل مشقة، وهما من عناصر فكرة الثواب؟ إلا أنّ القاضي عبد الجبار المعتزلي رفض فكرة الارتباط بين الواجب والثواب فقال[1] "وإذا كان الثواب مستحيلاً عليه من حيث يستحيل عليه النفع واللذة، ومن حيث لا يلحقه بالفعل مشقة فليس معنى ذلك أنّه لا يستحق المدح، لأنّ المدح يصحّ عليه"

وخلاصة ما تقوله المعتزلة في هذا الصدد هي أنّ وجه الحكم بمنزلة العلة الموجبة. وكما أنّه يستحيل وجود العلة دون وجود المعلول فكذلك يستحيل وجود وجه للوجوب مثلاً دون وجود الواجب. وفي ذلك عقد العلامة عبد الجبار المعتزلي في موسوعته الضخمة (المغني في العدل والتوحيد) فصلاً لبيان أنّ ما أوجب قبح القبيح وحسن الحسن لا يصحّ أن يحصل ولا يوجب ذلك، وأنّه لا يختلف باختلاف الناس. ولأهمية هذا الفصل أنقل فقرات منه: يقول[2] ((اعلم أنّ ما يقتضي قبح القبيح من كون القول كذباً، والألم ظلماً يجري في ذلك مجرى العلل الموجبة، فكما يستحيل حصول العلة ولا يوجب موجبها كذلك يستحيل حصول وجبه القبح، ولا يوجب كون الفعل قبيحاً)).

ومعنى ذلك أنّ وجه الحسن مثلاً إذا كان بمنزلة العلة، والحسن بمنزلة المعلول فمعنى ذلك أنّ الحسن ووجه مترابطان ترابط العلة بالمعلول. ومن البديهي أنّه يستحيل انفكاك العلة الموجبة عن المعلول بل لابدّ من تحقّق المعلول إذا تحققت العلة الموجبة للشيء. فلو قلنا إنّ طلوع الشمس علة وجود النهار أمكن القول أنّه إذا طلعت الشمس فالنهار لابدّ أن يكون موجوداً. وفي هذا أيضاً يقول الشيخ أبو هاشم الجبائي (شيخ المعتزلة الجبائيين)[3]: "لو جوزنا أن يقبح القبيح من العالم بقبحه، ولا يستحقّ مع ذلك ذماً، لأدى إلى أن لا يستحق عليه الذم على وجه من الوجوه، لأنّ ما أوجب استحقاقه قد حصل، والاستحقاق زائل"

---

(١) المغني، ج ٦، ص ١٤

(٢) المغني: ج ٦، ص ١٢٣.

(٣) المغني، ج ٦، ص ١٢٣

ومفاد هذا القول أنّنا لو افترضنا أنّ المعلول يمكن انفكاكه عن العلة بمعنى إمكان وجود العلة الموجبة دون وجود المعلول، لأدى ذلك الافتراض إلى انهيار وجود أي ارتباط بين هذه العلة وذلك المعلول وهذ خلاف ما تحقّق. وبعبارة أخرى إن تصوّر حالة واحدة تنفصل فيها العلة عن معلولها يكفي لانهيار القاعدة التي تعتبر جزأ من الناموس الطبيعي.

ومما يؤكد هذه النظرة الموضوعية المحضة ما روي عن العالم المعتزلي عيسى بن صبيح المكني بأبي موسى: "لو ظلم – تعالى عن ذلك – مع وجود الدلائل على أنّه لا يظلم لدلت إذ ذاك على أنّه يظلم" وما قاله أبو جعفر الإسكافي[1] "أنّه تعالى وإن قدر على فعل الظلم ولكن لو وقع منه الظلم لكانت الأجسام معراة من العقول التي دلّت بأنفسها على أنّه لا يظلم"

يفهم من هذين النصين أنّ المعتزلة واثقون من ثبات القيم وموضوعيتها وارتباط تلك القيم بموجباتها وعللها، فإن تحققت العلّة الموجبة تحقّق المعلول، وأنّ هذه الثقة الأكيدة تجعل البعض منهم لا يتورع من نسبة الظلم إليه تعالى لو صدر منه فعل فيه وجه الظلم. وتجعل البعض الآخر يشك في عقله الّذي دلّ على أنّه لا يظلم دون أن يشك في حقيقة الظلم لثباتها وموضوعيتها.

وأمام هذه النصوص الصريحة وهذه الثقة المبدئية لا أرى أية تردّد أو غموض أو التباس لدى المعتزلة في إيجاب أمور على الله تعالى تمشياً مع منطقهم في الترابط بين العلّة والمعلول. مع ذلك فقد لوحظ أنّ المعتزلة يصفون بعض الأمور الواجبة عليه تعالى حسب منطقهم أنّه تفضل منه، وواضح أنّ هناك تناقضاً بيناً بين الوجوب وبين التفضل. ولكن العلامة عبد الجبار المعتزلي تصدى لإزالة هذا التناقض فقال[2]: "فإن قال فأنتم تقولون في الثواب أنّه تفضل من الله سبحانه فكيف يصحّ أن تقولوا أنّه واجب واجتماع ما بين الصفتين يستحيل؟ قيل له قد بيّنا أنّ وصفنا له بأنّه تفضّل مجاز، وإنّما أجريناه عليه من حيث تفضل بأسبابه وإلا فهو في الحقيقة واجب، لأنّ المعلوم من حاله أنه لو لم

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٨، المقالات المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٢.

(٢) المغني في العدل والتوحيد، ج ١٤، ص ١٤.

يفعله لاستحق الذم كما يستحقه أحدنا إذا لم يفعل الإنصاف. وإنّما نقول في جميع ما يجب عليه تعالى أنّه تفضل على هذا الحد لأنه متفضّل بأسبابه"

وخلاصة ذلك أنّ معنى الواجب عند المعتزلة هو ما يعلم من حاله أنّ فاعله يستحقّ المدح بفعله، ويستحق الذم بتركه وذلك كالعدل والإنصاف. ويتبيّن من هذا التعريف أنّنا يجب أن نبحث وندرس حال الفعل نفسه لكي نعلم أنّه واجب أو غير واجب، لا أن نبحث عن إرادة المشرع أو نبحث عن اللزوم العقلي، أي ضرورة وجوده أو عدم وجوده بالنظر إلى العوامل الخارجية.

وإذا كان ما ذكرته، هو ما فهمته من تعليمات ونصوص علماء المعتزلة أنفسهم، إلا إنّ المتأخرين من المتكلمين أثاروا معاني أخرى وتفسيرات مختلفة للوجوب لا تتمشي مع منطق ونظرة المعتزلة إلى طبيعة الحسن والقبح.

وأورد فيما يلي نبذا من آراء المتأخرين تمهيداً لبيان وجه الارتباك والخلط فيها:

أولاً:- ناقش العلامة التفتازاني معنى الخلاف في أنّه هل يجب عليه شيء أم لا؟ فقال: "إنّ معنى الخلاف في أنّه هل يجب عليه شيء أم لا هو أنّه هل يكون بعض الأفعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أو لا صدوره عن الله سبحانه كرعاية ما هو أصلح للعباد"[(١)]

ويبدو أنّ معنى الواجب عند المعتزلة كما فهمه العلامة التفتازاني هو اللزوم العقلي بمعنى لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمّكن من تركه. إلا أنّ العلامة التفتازاني ينكر أصلاً فكرة وجوب شيء عليه صراحة فيقول[(٢)] "ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى إذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمّكن من الترك بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك، لأنّه رفض لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة العوار"

---

(١) انظر: التلويح، ج ١، المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٠، وشرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني: ص ١٣٢

(٢) المصدر السابق: ص ١٣٢

ثانياً:- ينسب العلامة السيالكوتي إلى المتأخرين من المعتزلة أنّهم قالوا[1] "معنى الوجوب على الله أنه يفعله البتة وإن جاز الترك"

ثالثاً: يقول العلامة جلال الدواني تعليقاً على قول العلامة عضد الدين الأيجي: "ولا يجب عليه شيء"[2]، لأنّ الوجوب إمّا عبارة عمّا يستحقّ تاركه الذمّ كما قال بعض المعتزلة، أو عمّا تركُهُ مخلٌّ بالحكمة كما قاله بعض آخر، أو عمّا قدّر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائزاً كما اختاره بعض الصوفيّة والمتكلّمين. الأوّل باطل، لأنّه تعالى المالك على الإطلاق، وله التصرّف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجّه إليه الذمّ أصلاً على فعل من الأفعال. والثاني باطل أيضاً لأنّ جميع أفعاله يتضمّن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة ممّا لا يجب عليه. والثالث باطل، لأنّه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرّح به في تعريفه من جواز الترك، وإن لم يقل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصّله أنّ الله تعالى لا يترك على طريق العادة، وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرّد اصطلاح"

وفي هدي ما حقّقته من معنى الوجوب استناداً إلى أقوال كبار علماء المعتزلة المتقدّمين، وما نقلته من أقوال المتأخّرين من علماء الكلام، الشرّاح منهم والمحقّقين أجرأ على القول: إنّ المتأخّرين أبعدوا الواجب الّذي قصدته المعتزلة في هذا الصدد عن معناه الحقيقيّ، وخلطوا بين الواجب كصفة للفعل، وبين الواجب كصفة للموجود. وأرى أنّ سبب الخلط هو أنّ المتكلّمين دأبوا على تخصيص فصل معيّن في مؤلّفاتهم لبيان الأمور العارضة على الماهية بالقياس إلى الوجود أي بالنسبة إليه، ويعدّون منها الوجوب والامتناع والإمكان. وفي هذا يقول الشيخ عبد القادر السنندجي في كتابه شرح تهذيب الكلام[3] "إذا نسب المفهوم إلى وجوده في نفسه أو وجوده لأمر حصل في العقل معانٍ هي الوجوب والامتناع والإمكان، لأنّ حمل الوجوب على الشيء أو ربط الشيء بالشيء

---

(١) شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٦٨ وما بعدها.

(٢) انظر: المسامرة للعلامة كمال بن أبي شريف في شرح المسايرة للعلامة كمال بن الهمام في علم الكلام. مطبعة السعادة للسيد فرج الله زكي الكردي سنة ١٣٤٧، ج ٢، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣) نسخة مخطوطة في مكتبتي الخاصة.

بواسطة الوجود، إما على وجه الوجوب كقولنا صانع العالم موجود والأربعة يوجد لها الزوجية، أو على وجه الامتناع كقولك شريك الباري موجود والأربعة يوجد لها الفردية، وإما على وجه الإمكان كقولنا الإنسان موجود أو يوجد له الكتابة.

فيكون المقصود بالواجب هنا ما يمتنع عدمه، فهو لازم عقلاً كما فصل العلامة عضد الدين الإيجي في كتابه (المواقف) عناصر الواجب بقوله[1] "واعلم أنّ الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهي ثلاث فالأولى استغناؤه في وجوده عن الغير، الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده، الثالثة الشيء الّذي يمتاز به الذات عن الغير"

وأعتقد أنّ الوجوب الّذي عنيت به المعتزلة هو الوجوب الّذي يكون حالة شرعية في الفعل ويبدو مقابلاً للتحريم لا الوجوب الّذي يكون صفة للموجود ويعتبر مقابلاً للامتناع والإمكان كما فهمه المتأخّرون من المتكلّمين. ولذلك لا أجد دليلاً مقنعاً لصحة التحقيق الّذي أجراه العلامة الفاضل إسماعيل الكلنبوي في حاشيته على شرح الجلال الدواني ومفاده[2] "أنّ النزاع بين المعتزلة وخصومهم في هذه المسألة ينصب على أنّ إرادة بعض الأفعال، وفعله بالاختيار كإيجاد المكلّفين أي كخلق الإنسان المكلّف هل يستلزم عقلاً إرادة فعل آخر وإن يفعله كاللطف والأصلح أو لا؟ فذهب المعتزلة إلى أنّه يستلزم ذلك وهو معنى الوجوب بناء على أنّه لو لم يصدر الفعل الثاني وهو اللطف مثلاً وجوباً بعد ما صدر الفعل الأول اختياراً وهو خلق المكلّف لزم نقص وهو محال في شأنه تعالى كالذم والسفه، وذهب خصومهم من الأشاعرة والماتريدية إلى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النقص ولأجل ذلك لم يجعلوا ما أخبر الشارع بوقوعه من أفعاله تعالى واجباً عليه مع قيام الدليل على أنّه يفعله البتة، لأنّ ذلك الإخبار تابع للعلم والإرادة، والعلم والإرادة لا يستلزمان وقوع المعلوم ولا نزاع في ذلك"

ولما كان فهم الوجوب بهذا المعنى أي بمعنى اللزوم العقلي يتعارض مع الحرية والاختيار، وأنّ المتكلّمين جميعاً معتزلة أو أشاعرة أو ماتريديين مجمعون على أنّ الله فاعل مختار فقد فرق من ظن أنّ المعتزلة المتقدمين أرادوا هذا المعنى، بين الوجوب عليه

---

(١) شرح المواقف، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٨٧

(٢) انظر: حاشية الكلنبوي، ج٢، ص ١٨٧، المصدر السابق.

تعالى وبين الوجوب عنه. وقالوا إنّ الوجوب عليه خاص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر منه ما يوجبه اختياراً كوجوب صدور المتوّلد بعد صدور الفعل المولد عنه اختياراً وهو رأي المعتزلة.

وأما الوجوب عنه فهو خاص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب إما مطلقاً أو بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة في أفعاله تعالى.

وقد نسبت هذه التفرقة بين الوجوب عليه، والوجوب عنه إلى الماتريديين وفي ذلك يقول العلامة إسماعيل الكلنبوي[١] "فهم — أي الماتريديون- يقولون أنّه إن كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم، وكالكذب عند محققي الأشاعرة والماتريدية، وإن لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الأشاعرة في أنّه تعالى لا يجب عليه شيء"

ولعلّ ممّا يوضح موقف الماتريديين المتأخّرين في هذا الصدد ما ذكره أحد أعلامهم وهو العلامة مولانا الجرجاني إذ قال[٢]:

"نعم لا يجب عليه تعالى شيء ولكن فرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه سبحانه. ومذهب الحنفية أن ما يصدر عنه واجب الصدور عنه بعلمه وقدرته وإرادته. وذلك لا ينافي الاختيار لأنّ الفاعل متى كان كاملاً وجبت عنه أفعاله ومتى كان ناقصاً يتوقف فعله على مرجح خارج عنه يرجحه، ويدعوه إلى الفعل. وهذا هو المقصود بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[٣]

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٧

(٢) حاشية المولى الجرجاني على شرح الجلال الدواني، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٧، انظر: شرح المواقف، المصدر السابق، ج ١، ص ١١٠

(٣) الأنبياء، ٢٣

الفرع الثاني
بيان الأمور الواجبة عليه تعالى عند العدلية

تبيّن لنا أنّ العدلية قالوا بإيجاب أمور عليه تعالى انطلاقاً ممّا استقر لديهم من موضوعية الحسن والقبح واستناداً إلى ما يتصّف به سبحانه من العدل المطلق بالمعنى الّذي سبق تحديده، لذلك ينبغي أن أذكر بإيجاز أهم ما أوجبوه من أمور.

أولاً:- اللطف[1]

وهو كلّ ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح. وقال العلامة التفتازاني أنّه: فعل يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء أي الاضطرار في الطاعة ويسمّى اللطف المقرّب بإكمال العقل واللطف المحصل بنصب الدليل والأجل في قضاء الدين للمعسر.

وواضح أنّ التأكيد على إبعاد الإلجاء من مفهوم اللطف نابع من حرص المعتزلة على تنقية الإنسان من عوامل الضغط على إرادته. ويمكن تعريف اللطف بتعبير أيسر، بالقول أنّه يعني تهيئة الوسائل المادية والمعنوية التي يتمكن الإنسان بها من تلمس الطريق الصحيح والتحسس بالعدل، أو بالقول أنه علامات يضعها الله أمام الإنسان ليتلمس من خلالها الوجهة الحسنة كبعثة الأنبياء.

وحيث إنّ الوجوب عندهم لا يتحقّق إلا لعلّة موجودة في الفعل ويعبّر عنها بالصفة الزائدة على حسن الفعل، فما هي العلة لوجوب اللطف على الله؟

أجاب على ذلك شيخ الإمامية الاثني عشرية العلامة الطوسي بقوله[2] "اللطف واجب ليحصل الغرض به" ويعني أنّ الغرض من التكليف هو الامتثال والطاعة، فإذا علمنا أنّ المكلّف لا يمتثل إلاّ باللطف، كان ترك اللطف نقضاً لذلك الغرض، وذلك مثل

---

(١) شرح أصول الخمسة، المصدر السابق، ص ٥١٩، انظر: شرح المواقف ج ٢، ص ٣٩٩، شرح جلال الدواني، المصدر السابق، ص ٢، ص ١٨٩، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: تأليف جمال الدين ابن منصور حسن بن يوسف بن مطهر المعروف بالعلامة الحلي مطبعة طهران، ١٣٣٨، ص ١٥٣

(٢) شرح العلامة القوشجي على التجريد المطبوع على هامش شرح المواقف، المطبعة الأميرية، مصر ج٣، ص ٣١٥.

من يدعو غيره إلى طعامه فإذا علم أنّه لا يستجيب إلاّ إذا استعمل معه نوعاً من المجاملة والتأدب فإنه يكون ناقضاً لغرضه إذا لم يفعل الداعي ذلك. ولاشك أن نقض الغرض قبيح لذاته فيكون اللطف واجباً عليه تعالى.

ويبدو لي أنّ فكرة اللطف الإلهي جاءت لتلطف مبدأ المعتزلة الخاص بمسؤولية الإنسان، أي مساءلته لمخالفته قوانين العقل. وأقصد بذلك تحكيم العقل في المسائل ذات الصلة بالدين والخلق ذلك لأنّ الادعاء بأنّ العقل هو الّذي يقتضي الفعل لأنّه القوة المميزة بين الخير والشر، وأنّهما أي الخير والشر بمعنى الحسن والقبح، أمران موضوعيان يمكن إدراكهما عقلاً ودون واسطة وحي أو قوة خارجية، يثير نوعاً من التخوف في مصير الإنسان لو بقي وحيداً في الميدان، معتمداً على العقل الّذي يتعرّض لشتى أنواع الاضطراب والخلل والمؤثرات، ومن الصعوبة بمكان اكتشاف الحقائق ولاسيّما العلوية منها، مهما كان العقل ناضجاً بارعاً هذا فضلاً عن بقاء أكثرية الناس حيارى في أمرهم. فكيف تمكن مساءلتهم دون أي تحديد أو رسم لمعالم الهداية، ودون وضع علامات تساعد في الوصول إلى الحقيقة.

ثانياً: الأصلح.

كما نظر المعتزلة في الأفعال الإنسانية نظروا كذلك في حوادث الطبيعة، فإذا كان موضوع البحث في الحال الأولى العلاقات بين الله وبين الإنسان فهو في الحال الثانية العلاقة بين الله وبين الطبيعة. وكما أنّ قدرة الله المطلقة تتقيّد بالنسبة لأفعال الأنسان بعدل الله، فكذلك تتقيّد قدرته المطلقة بالنسبة لحوادث الطبيعة بحكمته، والحكمة الإلهية لا تفعل إلاّ ما هو أصلح[1]

وقد ابتدع فكرة الأصلح أو بالهزيل العلاف، وكان رأيه أنّه يجب على الله الأصلح بمعنى أنّه من المحال أن يفعل شيئاً غير ذلك لأنّه حكيم والحكيم لا يفعل غير الأصلح لحكمته[2]، ألا إنّه قادر عليه. أما النظام وهو أحد فلاسفة المعتزلة فقد أخرج الفكرة من

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية: ص ٣٢٨.

(٢) الدكتور علي سامي النشار – نشأة الفكر الإسلامي- الإسلام مطبعة دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٥، ص ٥٣١.

مفهومها الإسلامي وأدعى أنّه لا يفعل غير الأصلح لأنّه لا يقدر عليه. ذلك لأنّ الظلم -كما يقول النظام- لا يقع إلاّ من ذي آفة وعن حاجة حملته على فعله أو من جاهل به والجهل والحاجة دالاّن على حدث من وصف بهما، والله سبحانه متعال عن ذلك علواً كبيراً[1]

ولم يتفق المعتزلة على تعريف واحد للأصلح، فقد اختلف معتزلة بغداد عن معتزلة البصرة في هذا الأمر. فقد قال معتزلة بغداد إنّ الأصلح واجب على الله في الدين والدنيا. ومرادهم بالأصلح الأصلح في الحكمة والتدبير[2]، أي ليس الألذّ بل الأجود في العاقبة. ولذلك قالوا: إذا أعطى الله بعض الناس الفقر أو الدمامة أو العمى، فإنّ ذلك وإن كان غير حسن إلاّ أنّه أصلح شيء لهم[3] أما معتزلة البصرة فذهبوا إلى وجوب الأصلح في الدين فقط، ومرادهم بالأصلح هو الأنفع[4]

والذي يبدو لي أنّ فكرة الأصلح في الدين، تشابه فكرة اللطف الإلهي. ودليلي على ذلك، أنّ العلامة القاضي عبد الجبار وهو من معتزلة البصرة، عرّف الأصلح بما يصلح أن يكون تعريفاً للّطف أيضاً فقال في ذلك[5] ((نعني بالأصلح الفعل الّذي لا شيء أولى أن يطيع المكلّف عنده منه)).

وأما العدلية الإمامية فسارت في اتجاه معتزلة بغداد القائل بوجوب الأصلح مطلقاً. وفي ذلك قال العلامة نصير الطوسي[6] ((والأصلح قد يجب عليه تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف، والداعي هنا كمال القدرة الإلهية والغنى المطلق مع انتفاء المانع)).

هذا وتعرّضت فكرة الأصلح لانتقادات أبرزها ما يلي":-

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٢٧.

(٢) انظر: المسامرة المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٥

(٣) المصدر السابق، ص ٢٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٥) المغني في العدل والتوحيد: ج ١٤، ص ٣٧.

(٦) شرح التجريد للعلامة القوشجي ص ٣١٩، المصدر السابق، أنوار الملكوت ، المصدر السباق، ص ١٥٦

١- إنّ وجوب الأصلح يتنافى مع وجود إبليس وتمكينه من الإضلال. وقيل في الجواب إنّ المراد بالأصلح هو الأصلح بالنسبة إلى نظام العالم كله[1] وأن ما يبدو في الظاهر من أنّ بعض أفعاله تعالى خارج عن حدّ النظام، فإن هذا لا يعني خروجه عن كونه حكمة وصلاحاً في الحقيقة[2]

٢- قال الإمام نور الدين الصابوني وهو شيخ الماتريدية في معرض انتقاده للأصلح[3]: إنّ في القول بوجوب الأصلح عليه تعالى، إبطال منّته على عباده في الهداية لهم، لأنّ من أدّى حقاً واجباً عليه لا منة له على المؤدى، ولأنّ فيه قولاً بتناهي مقدور الله حيث أعطاه ما هو أصلح له، وإذا بقي في مقدوره شيء أصلح للعبد، ولم يعطه كان جوراً منه. والذي يظهر عور مذهبهم أنّ عندهم لما أعطى الله للكافر غاية ما في مقدوره من الاستعداد والتمكين ومع ذلك لم يؤمن، تبيّن بهذا أنّه ليس في مقدوره ما هو أصلح للعبد، لأنّ الأصلح للعبد أن يؤمن باختياره فيسعد لا أن يكفر فيشقى"

وحيث إنّ لمسألتي اللطف والأصلح أهمية خاصة، فلابدّ لي من بيان خلاصة موجزة للتمييز بينهما في ضوء النصوص التي ذكرتها، فأقول: إنّ اللطف عملية تزويد الإنسان بوسائل إدراك الفعل المكلّف به، وتهيئة العوامل والظروف التي تسهل أداء المذكور دون أن تلجئ إلى ذلك. ويمكن أن نشبهه بعملية تزويد الإنسان الّذي يلقي في البحر بخشبة يتعلّق بها لعلّه يتخلّص من الورطة إن صحّ التعبير. أما الأصلح فيس فعلاً معيّناً ولا عملية معينة، وإنّما هو وصف لأفعاله تعالى لأنّ الله كمال في ذاته ولا يمكن أن يفعل الكمال المطلق ألا من هو كمال مطلق. وهذه الفكرة تعبر عن مبدأ التفاؤل عند المعتزلة.

ثالثاً:- الانتصاف

وهي فكرة تعني أن انتصاف المظلوم واجب عليه عقلاً لأنّ ترك ذلك وتضييع الحقّ قبيح عقلاً.

---

(١) حاشية الكلنبوي، المصدر السابق، ص ١٦١

(٢) المصدر السابق.

(٣) البداية من الكفاية المصدر السابق، ص ١٢٨

رابعاً:- العوض عن الآلام.

العوض نفع خال من التعظيم والإجلال. وهو بعكس الأجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد. وقد فصّل هذا الموضوع العلامة عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف بقوله[1] "قالوا الألم إن وقع جزاء، فإن كان كالأيلام من الله وجب العوض عليه، وإن كان من مكلّف آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطي الجنى عليه عوضاً لإلامه له وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما حرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه أي لا ينقص عن إيلامه"

وقد أبطل الأشعري فكرة وجوب العوض لما رأى من أنّ القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقّه تعالى، بل لو عذب المطيع وغفر العاصي لم يقبح منه[2]

خامساً:- الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية.

قال العلامة عبد الجبار المعتزلي[3] "إذا كلّفنا الله تعالى الأفعال الشاقّة فلابدّ أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، لأنّه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقّة ما ذكرناه، كان القديم ظالماً عابثاً" سبحانه.

وعلل وجوب العقاب الشيخ أبو هاشم الجبائي بما يلي[4]: "إنّ القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلابدّ أن يكون في مقابلته من العقوبات ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الايتان بالواجبات، وإلاّ كان يكون المكلّف _أي يصبح- مغرى بالقبح والإغراء بالقبح لا يجوز على الله تعالى.

---

(١) شرح المواقف، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٨٣.

(٢) شرح الجلال الدواني، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٩٢

(٣) شرح أصول الخمسة، المصدر السابق، ص ٦١٥

(٤) المصدر السابق، ص ٦٢٠.

المطلب الثاني
مسؤولية الإنسان في خلق أفعاله

إنّ الجدال حول حرية الإرادة، ومدى هيمنة الإنسان في تقرير أعماله وبالتالي مدى مسؤوليته الأخلاقية والقانونية الناتجة عن أفعاله يرجع إلى زمن بعيد. ويبدو أن كون الإنسان محاطاً بجملة من المؤثرات الطبيعية والاجتماعية والنفسية والوراثية وغيرها، جعل المفكرين يشكون في أن يكون له حظ كبير في توجيه إرادته توجيهاً حراً مستقلاً. هذا بالإضافة إلى أنّ التسليم بقدرة الإرادة البشرية الفعالة مستقلةً عن الإرادة الإلهية قد يصطدم بالتصوّر الديني للذات الإلهية المطلقة، وبكثير من النصوص الدينية المقدّسة.

وإذا كنت لا أنوي الخوض في الآراء التي قيلت والمذاهب التي ظهرت في شتى العصور والفلسفات الدينية والاجتماعية وغيرها حول موضوع الإرادة الإنسانية، إلاّ أنّه ينبغي عليّ أن أثبت أنّ العدلية عامة أخذت بفكرة الإرادة الحرة انطلاقاً من نظرتهم إلى مسألة العدل الإلهي. وهي مسألة ذات صلة وثقى بما استقر لديهم من ثبات القيم وموضوعيتها. وسأحاول فيما يلي بسط هذه الفكرة، فأقول:

لقد ثبت أنّ العدل هو ما تقتضيه الحكمة، وأنّ كلّ أفعاله تعالى ممّا يقتضيها العدل والحكمة والصلاح. وإذا تقرّر عقلاً أنّ فعلاً ما قبيحٌ لوجه خاص فيه، فإنّه يجب أن يستبعد من دائرة أفعاله تعالى. والحكمة أن يخلو خلق الله من الشرور والآفات. وحيث إنّ العدلية وجدت في أعمال الإنسان ما هو ظلم وقبيح في ذاته، فقد رأت أنّ المرء نفسه خالق وموجد لأفعاله. وفي ذلك يقول الإمام الشهرستاني[1] "اتفقوا على أنّ العبد قادر وخالق لأفعاله خيرها وشرّها، مستحقاً على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شرّ وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنّه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً"

فالإنسان في نظر المعتزلة مختار حرّ الإدارة، يتصّرف بموجب القدرة التي منحتها له العناية الإلهية كما يشاء، ويوجهها حسبما يريد. فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد، لأنّهم يرون أنّ القادر على شيء لابدّ له من التأثير على مقدوره، ويجب أن

---

(١) الملل والنحل، للإمام أبي الفتح عبد الكريم الشهرستاني، المتوفي سنة ٥٤٨ هـ، ج ١، ص ٩.

يتعيّن ذلك التأثير في الوجود، لأنّ حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الموجود[1]

وقد استدلت المعتزلة على تقرير حرية الإنسان بأدلة عقلية وأخرى سمعية. وسأتناول فيما يلي الأدلة العقلية لأنّها تتعلّق بثبات القيم العقلية وهو موضوع التحسين العقلي. أما الأدلة السمعية التي توسعت الكتب الكلامية في بيانها ومناقشتها فلن أتطرق لها لعدم تعلّقها بموضوع الرسالة.

إنّ الأدلة العقلية تقوم على أساس أنّ إنكار هذه الحرية يتعارض مع العدل الإلهي للاعتبارات الآتية:-

أولاً:- إذا كان الله خالق أفعال العباد، وكان العباد لا فعل لهم بطل التكليف[2] وبطل الوعد والوعيد، لأنّ التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوباً ممكنا من المطلوب منه. فإذا لم يصدر منه فعل بطل الطلب. والأهم من ذلك مسألة حساب الآخرة لأنّه إذا كانت أفعال العباد من صنع الله، فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة؟

ولكي يصحّ التكليف ويجب الحساب، ويثاب المحسن على إحسانه، ويجازى المسيء على أساءته ينبغي أن تكون للإنسان قدرة على أفعاله[3]

ولهذا قال ثمامة[4]:

"لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه:- إما كلها من الله ولا فعل لهم، فلا يستحقوا ثواباً ولا عقاباً، ولا ذماً ولا مدحاً. أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعاً، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم"

---

(١) نهاية الأقدام في الكلام للإمام عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح الفرد جيوم، ص ٧٩.

(٢) انظر: شرح المواقف، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٣) انظر: زهدي جار الله في كتابه المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة ١٩٤٧ م، ص ٩٦.

(٤) وهو ثمامة بن الأشرس النميري، توفي سنة ٢١٣ هـ وكان زعيم المعتزلة أيام المأمون والمعتصم والواثق. انظر: المصدر السّابق، ص ٩٦.

ثانياً:- تبرير إرسال الرسل[1]

ولكي يكون هنالك ما يبرّر إرسال الرسل، ولكي تتمّ الفائدة في إرسالهم فيؤمن بسببهم كثيرون، لو لا بعثهم لظلّوا كفاراً، حكم المعتزلة بكون الإنسان حرّاً في اختيار أفعاله قادراً عليها.

وقد ردّ على هذين الاعتبارين بأنّ المدح والذم باعتبار المحليّة لا باعتبار الفاعلية، أي أنّ مجرّد كون الإنسان محلاً للفعل الحسن يستحق المدح مثلاً، ولا يشترط فيها الاستقلال. وأما الثواب والعقاب المترتبان فكسائر العاديات، أي أنّ ترتب الثواب على الفعل الحسن ليس ضرورياً فلا يوجد لزوم عقلي بينهما.

وإما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنّها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره. فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يعتبر الفعل طاعة إذا وافق ما دعاه الشيء إليه، ومعصية إذا خالفه، ويصير علامة للثواب والعقاب، لا سبباً موجباً لاستحقاقهما[2]

ثالثاً: نفي الظلم على الله.

وجد المعتزلة في إثبات القدر تجويراً لله تعالى، لأنّ في أفعال العباد ما هو ظلم وكفر، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه تعالى. فمن فعل شيئاً كان ذلك الشيء منسوباً إليه، وهذا لا يجوز في حقّه سبحانه[3] أليس من أعان فاعلاً على فعل الظلم ثمّ جازاه عليه كان جائراً[4]

وهكذا يثبت أنّ المعتزلة أقرّوا حرية الإدارة الإنسانية، لينفوا عنه سبحانه الظلم والقبح الثابتين في بعض الأفعال التي تصدر من الإنسان. فلو كان الإنسان مجرّد ظرف مكان لذلك الفعل، أي مجرّد محلّ له، لم تتحقّق مسؤوليته الأدبية. ولما كان من الثابت أنّ الإنسان مسؤول عن عمله، فإنّ القول بمسؤوليته يتعارض مع اعتباره مجرّد محلّ أو ظرف.

---

(١) انظر: شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٢) انظر: شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٨٢.

(٣) انظر: ابن حزم، ج ٣، ص ٣٦، في كتابه الفصل في الملل والنحل.

(٤) ابن حزم، ج ٣، ص ٥٦.

ومن هنا يتضحّ وجه العلاقة بين المسؤولية وحرّية الإرادة وبين ما نحن بصدده من آثار فكرة التحسين.

وقد لاحظ المعتزلة[١]، أنّ الفعل المترتب على فعل أخر يصدر عن الإنسان دون أن يقصد إليه أصلاً، يتعّذر إسناده إلى تأثير قدرة للإنسان فيه ابتداء لعدم القصد إليه. وبدافع من رغبتهم في أن تعمّ مسؤولية الإنسان جميع أفعاله قسموا أفعاله إلى قسمين، هما:

أولاً:- الفعل المباشر

وهو أن يصدر عن الشخص بلا واسطة فعل آخر، ويرى العدلية أنّ قدرة الشخص هي المؤثرة في الفعل الّذي يصدر عنه مباشرة، وعلى هذا تكون نسبة الفعل إليه حقيقة لا مجازاً، بخلاف الجبرية الذين رأوا أنّ الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما هو مجبور في أفعاله، وأنّ الله هو الّذي يخلق فيه أفعاله على نحو ما يخلق في سائر الجمادات. فتنسب أفعاله إليه مجازاً كنسبتها إلى الجمادات، كقولنا أثمرت الشجرة، وطلعت الشمس[٢]

وقد كان المعتزلة بارعين في الدفاع عن الإرادة الحرة للإنسان. ومن مظاهر هذه الحرية أنّ الإرادة عندهم سابقة على المراد أو على الفعل فيريد الإنسان أولاً، ويقبل على الفعل لاحقاً. كما أنّها تعني تقصّي الدواعي والصوارف ثمّ يكون الترجيح، ويتبعه العزم. فإذا عزم فقد يزمع وقد يقلع وهو ما زال حرّاً طالما أنّ العزم يسبق الفعل[٣]

فالإنسان يريد أن يفعل ويقصد أن يفعل، وإرادته للفعل لا تكون مع مراده، وإنّما لابدّ أن تكون متقدمة على المراد[٤] وفي اللحظة الأخيرة من العزم تخرج الإرادة إلى حيز التنفيذ وتكون موجبة لمرادها بلا فعل[٥]

---

(١) انظر: شرح المواقف المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٨٤، شرح الجلال الدواني، ج ١، ص ٢٠٢.

(٢) زهدي جار الله المرجع السابق: ص ٩٢.

(٣) الدكتور أحمد محمود صبحي في الكلام دراسة فلسفية، ص ١١٩ وما بعدها.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٩، نقلاً عن المقالات، ج ٢، ص ١٩٧

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٠

ومما يتعلّق بحرية الإرادة، وتأثير الإرادة الإنسانية في الأفعال ما نقل عن جمهور المعتزلة من أن الاستطاعة قبل الفعل، وإن الاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده متى كانت قبله. ومن المعلوم أن الاستطاعة هي مع الفعل عند الأشعرية[١]

ثانياً:- الفعل المتولّد:

وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادرة بسبب تحرّك اليد[٢]

وقد عرّفه الإسكافي بأنّ كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له فهو متولّد، وكل فعل لا يتهيأ إلاّ بقصد ويحتاج كلّ جزء منه إلى تجدّد وعزم وإرادة له فهو خارج عن حدّ التوليد داخل في حدّ المباشرة[٣]

والواقع أنّ الفعل المتوّلد ينطوي على جانبين:-

١- جانب علاقة السبب بالسبب.

وحيث إنّ الفعل المباشر هو الّذي أوجب لفاعله الفعل الثاني بمعنى أنّ الفعل الثاني جاء بنتيجة أو كأثر مباشر لفعله الأول بصورة متعمّدة أم لا، فإنّ المعتزلة اسندوا الفعل المتولد إلى الإنسان وحمّلوه المسؤولية المترتبة عليه[٤] ولا عبرة بما يقال من أنّ الفعل المتولد قد يقع بعد عجز فاعل السبب، أو بعد موته بدهر طويل، وإنّ الإنسان لا يحاسب على فعل لا يتسنى له تركه بعد إيجاب سببه[٥]، لأنّ المهم في هذا الجانب هو مباشرة الفعل السبب.

---

(١) انظر: شرح المواقف، ص ٢٩١، شرح العقائد النسفية: ص ١١٩

(٢) شرح الجلال: ج ١، ص ٢٠٢

(٣) المقالات: ج ٢، ص ٤٠٩.

(٤) انظر: شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٨٤.

(٥) انظر: المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٨٥.

٢-جانب المسؤولية الدينية والأخلاقية والاجتماعية.

إنّ الإنسان يتحمّل مسؤولية الفعل المتولد من الوجهة الدينية والأخلاقية والاجتماعية، وقد اعتبر بعضهم كأبي الحسين واتباعه[١] هذه القضية بديهية لا تحتاج إلى دليل. ووجه البداهة فيها هو[٢] "أنّ من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له. وليس هذا الاندفاع فعلاً مباشراً بالاتفاق، فهو بواسطة ما باشره من الدفع، ومتولد منه)"

وأما الجمهور من المعتزلة فقد جنحوا إلى الاستدلال، وأوردوا لإثبات ذلك حججاً متعددة، اذكر بعضها فيما يلي[٣]:-

أولاً:- ورد الأمر والنهي بالأفعال المتولدة كما وردا بالأفعال المباشرة، كحمل الأثقال في الحروب، وبناء المساجد والقناطر، ووردا كذلك بالمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته، ومعرفة أحكام الشرع ومعلوم أنّ المعرفة تتولّد عن النظر وهي فعل متولد. "ولو لا أنّ هذه الأفعال متعلّقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها"

ثانياً:- يستحسن العقلاء المدح والذم في أمثال هذه الأفعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب، وذلك يدلّ على أنّها من فعل الإنسان. وكل ذلك يؤيد مسؤولية الإنسان تجاه الأفعال المتولدة. فمن حفر حفرة في طريق يقع فيها شخص، يسأل عن فعله السبب، من حيث إنّ ذلك متعلّق بقدرته[٤]

وجدير بالذكر أنّ غير العدلية من الماتريدية والأشعرية عارضوا فكرة التوليد، ورأوا أنّ آثار أفعال العباد مخلوقة بخلق الله وإيجاده لا بإيجاد العباد، ولا متولدة عن أفعالهم.

وأنقل فيما يلي الاعتراض الّذي أثاره الإمام نور الدين الصابوني وهو شيخ الماتريدية. وقد اخترت هذا النص لبيان أنّ اختلاف الماتريدية عن المعتزلة في هذه المسألة كان له أثر كبير في خلافهم حول آثار مبدأ التحسين العقلي وهو المبدأ الّذي أخذ به المذهبان.

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٤

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٥.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٨٥.

يقول الشيخ في كتابه البداية[1]: "والصحيح ما قلنا – أي من أبطال التوليد- لأنّ هذه الآثار لو حصلت بفعل العبد، إما أن تحصل بدون القدرة، أو بالقدرة التي حصل بها الفعل، أو بقدرة أخرى. لا وجه للأول –وهو أن تحصل بدون القدرة- لاستحالة تعري الفاعل عن القدرة. ولا وجه للثاني وهو أن تحصل بالقدرة التي حصل بها الفعل لأنّ تلك القدرة مقارنة للفعل[2] فتنعدم وقت الأثر ولا وجه للثالث لأنّه يقتضي أن يقدر الإنسان على تحصيل الأثر بدون الفعل أو تحصيل الفعل بدون الأثر كالألم بدون الضرب، والضرب بدون الألم. إذ من قدر على الشيئين كان قادراً على كل واحد منهما على الانفراد ولأنّه يجوز أن يموت الضارب عقيب الضرب، والألم يحدث بعده والفعل من الميت محال. إلا أنّ الله تعالى أجرى العادة بخلق الأثر عقب مباشرة السبب فإذا باشر العبد السبب بقصد حصول الأثر وأضيف إليه توجّه إليه اللائمة عرفاً، ولزمته الغرامة في الدنيا والعقوبة في العقبى شرعاً وإن لم يكن الأثر حاصلاً بفعله حقيقة كمن شقّ زقة إنسان حتى سأل الدهن يلام عليه عرفاً ويؤاخذ به شرعاً وإن لم يكن السيلان بفعله حقيقة ولكن لما باشر السبب بقصد حصول ذلك الأثر أضيف إليه فكذا هذا والله الموفق"

(١) انظر: البداية، ص ١١٦ وما بعدها، المرجع السابق.

(٢) أشرنا سابقاً إلى أنّ الأشاعرة والماتريدية يرون أنّ الاستطاعة تكون مع الفعل لا قبله.

المبحث الثاني

الآثار المتعلّقة بالأحكام العملية

ذكرت من قبل، أن تعقيل الحسن والقبح شملت آثاره ميادين واسعة من الأحكام الاعتقادية والأحكام العملية. وقد ضمّ المبحث الأول جوانب من تلك الآثار التي تبرز في المسائل ذات الصلة بالمعتقدات الدينية.

وإما آثاره في ميدان الأحكام العملية فكثيرة ومتشعبة جاءت على شكل مسائل متناثرة ومتفرقة، لم تجر أية محاولة فقهية للمّ شتاتها، وربطها بالأصل الأم وهي فكرة التحسين والتقبيح العقليين. وسأحاول فيما يلي إبراز الآثار الرئيسة التي تنطوي على معظم المسائل المتناثرة وأعتقد أنّ تلك الآثار يتسّنى حصرها في أمرين هامين. أولهما، اعتبار الفعل منبع الحكم سواء كان الحكم شرعياً أو عقلياً. وثانيهما، وجود شريعة عقلية تنسحب آثارها على المكلّفين. ولذلك سأوزع هذا المبحث على مطلبين: أبحث في أولهما، مسألة كوّن الفعل منبع الحكم وأخصص المطلب الثاني لبيان وجود شريعة عقلية.

المطلب الأول

الفعل منبع الحكم

اتضح لنا في الفصل الأول، أنّ الأفعال تحمل صفات ذاتية، وقيماً ثابتة، وحيث إنّ الحكم هو انعكاس لما في تلك الأفعال من حسن أو قبح فيكون من المنطقي أن نقول إنّ أثر هذه الفكرة يبرز في أنّ الفعل يصبح مصدراً للحكم.

إنّ الأصوليين من المعتزلة وغيرهم، وإن لم يتناولوا هذه المسألة كموضوع مستقل، ألا أنّها تبدو واضحة في عباراتهم. وفي ذلك يقول العلامة عبد الجبار المعتزلي[1] "إنّ هذه الأحكام ممّا لا تأثير للفاعل فيها ولا تتعلّق به ولا تضاف إليه على وجه الحقيقة بل هي ثابتة بحدوث الفعل على وجه، فإذا حدث الفعل على ذلك الوجه الّذي له ولأجله يعدّ حسناً وقبيحاً، وجب كونه حسناً أو قبيحاً أراد الفاعل أم كره ولا تأثير له في ذلك. ويتبيّن من ذلك أنّ هذه الأحكام التي هي الوجوب والقبح والحسن والندب أحكام موجبة

(١) انظر: في التوحيد المرَجع السابق، ص ٣١٨.

عن أحوال الفعل وأحكامها هي أحكام أحوالها فصارت هذه الأحكام مع أحوال الفعل كالعلل مع المعلول"

ويفهم من هذا النص أنّ المعتزلة ربطوا ربطاً محكماً بين الواقعة (الفعل) وبين الحكم، وجعلوا العلاقة بينهما علاقة علّة بمعلول وأثر بمؤثر. ولذلك أرى أنّ العلامة ابن تيمية أصاب كبد الحقيقة في التعبير الآتي الّذي ورد في كتاب المسوّدة في أصول الفقه في بيان حكم الكذب[1]، بقوله: "ومن أثبت القبح العقلي، وجعل الأحكام لذوات المحلّ قبّحه لذاته" أي أنّ إثبات القبح العقلي يستلزم كون الأحكام عائدة لذوات المحلّ وهي الفعل نفسه.

وجدير بالإشارة، أنّنا لا نقصد بالحكم، المعنى الأصولي المتعارف عليه وهو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين، وإنما نريد به كون الفعل مناطاً للثواب والعقاب[2]، أي مناطاً للمسؤولية. ولكن ما هو المقصود بالفعل عندهم وما أقسامه من حيث حكمه؟ سؤالان أجيب عليهما فيما يأتي:-

١- المقصود بالفعل.

الفعل عند المعتزلة ما حدث وكان الغير قادراً عليه. وقد تناوله العلامة عبد الجبار المعتزلي بالتفصيل فقال[3]: "الفعل إما أن يحدث وليس له صفة زائدة على حدوثه أصلاً، أو له صفة زائدة على حدوثه، فالأوّل ما يقع من الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي والنائم مالم يكن في ذلك نفع أو ضرر، فإنّه إن كان فيه واحد من هذين أمكن تسميته قبيحاً وحسناً على ما نختاره وإن كان الذمّ والمدح لا يثبُتان فيه، وإمّا أن تكون له صفة زائدة على حدوثه، فهذا إمّا أن يقع ممّن هو عالم به، أو يقع ممّن لا يعلم فإنْ وقع ممّن لا يعلم ولا يتمكّن من ذلك فلا حكم له وليس هذا هو المقصود بمسألتنا، وإذا وقع

---

(١) المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة المدني، القاهرة ص ٢٣٣

(٢) فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري في شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، للإمام المحقق الشيخ محب الله بن عبد المشكور. الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق — مصر سنة ١٣٢٢ هـ مطبوع مع كتاب المستصفى للإمام الغزالي، ج ١، ص ٢٦.

(٣) المحيط بالتكليف. المطبعة الكاثوليكية، ص ٢٣٠

ممّن هو عالم فإمّا أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه. وهذا الثاني أيضاً ممّا لا حكم فيما أردنا فيجب عند هذه القسمة أن يكون الكلام في الفعل الواقع من العالم به أو المتمكّن من ذلك ولا إلجاء ولا ضرورة"

إنّ في وسع الباحث المتعمّق في هذا النصّ أن يكشف نظرة المعتزلة إلى طبيعة الحكم. فقد تعمّقوا في فلسفة القاعدة الشرعيّة. ووجدوا أنّ أساسها هو الفعل ذاته. فإذا كان الفعل أمراً مادّياً لا يعني به المجتمع، وبالتالي لا يكون محلاً للمسؤولية، أوجبوا التمييز بين الفعل كواقعة مجرّدة، وبين الفعل كواقعة شرعية، وبذلك حلّلوا الواقعة تحليلاً علمياً وفصلوا فيها على النحو الآتي. فقالوا: إنّ الفعل أي الواقعة، إما أن يكون مجرّد حادث مادي، لا يوصف بغير الحدوث أي لا يكون له أي أثر في المجتمع، أو أن يكون حادثاً موصوفاً أي حادثاً له أثر في المجتمع. أي أنّ للفعل نوعين. أولهما، أن يكون مجرّد واقعة مادية لا تمس المجتمع بشيء وذلك مثل الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي النائم. وواضح أنّ مثل هذا الفعل لا يكون مصدراً للحكم الشرعي، إلا أنّه كما يقول العلامة عبد الجبار المعتزلي "قد يقع من الساهي والنائم ما ينتفع به أو يضارّ منه كأبعاد البراغيث أو كسر شيء أو حك الجرب" وهو في هذه الحال يمكن وصفه بالقبح أو الحسن إلا إنّ الذم والمدح لا يثبتان فيه. وأما النوع الثاني فهو كون الفعل أمراً له شأن ما في المجتمع، ولا يكون مجرّد واقعة مادية. وهذا النوع يبدو في صورتين. أولاهما، أن يكون الفعل موصوفاً بطبيعته، فيكون له أثر ما في الفرد أو المجتمع، وصادراً ممّن لا يعلم أو لا يتمّكن من العلم به. والفعل في هذه الصورة لا يكون مصدراً للحكم الشرعي، ويعتبر في منزلة ما يقع من الساهي والنائم أي النوع الأول. وأمّا الصورة الثانية، فهي أن يكون الفعل موصوفاً بطبيعته، وصادراً من شخص عالم به. والحكم الّذي يصدر في هذه الصورة يختلف باختلاف ما إذا كان الفاعل متمتعاً بالحرية، أو غير متمتع بها. ولذلك يبدو لهذه الصورة نموذجان. أولهما، أن يكون الفعل صادراً من شخص عالم به ولكنه يصدر تحت ضغط الإكراه والإلجاء. ويبتعد هذا الفعل من دائرة المسؤولية الشرعية، ولا يكون مناطاً للمسؤولية. وثانيهما، أن يكون الفعل صادراً عن شخص مسؤول. ويقصد بالمسؤول الشخص الّذي يتمتع بالعلم والحرية أي بالعلم الّذي يؤديه، والحرية في اختيار ذلك الفعلِ. ومثل هذا الفعل هو الّذي يكون منبعاً للحكم الشرعي.

وخلاصة ما سبق بيانه، أنّ الفعل الّذي يكون مصدراً للحكم الشرعي ليس مجرّد واقعة مادّية وإنّما هو ذلك الفعل الّذي يلفت نظر المجتمع إليه، بحيث يكون موضع تقديره أو تقييمه، لما يتركه ذلك الفعل من أثر ما في الفرد أو في المجتمع. ولا يتحقّق ذلك إلاّ بتوافر شرطين. أولهما، العلم. أي إدراك الفاعل طبيعة الفعل الّذي يؤديه. ثانيهما، الحرية أي اختيار الفاعل، ويعني ذلك نفي الضرورة في أداء الفعل.

ب — أقسام الفعل من حيث حكمه:

لما كان الفعل بالمعنى الّذي سبق تحديده، منبع الحكم ومصدره فإنّ الحكم يختلف باختلاف طبيعة الفعل. هذا وقد تناول القاضي عبد الجبار المعتزلي هذا الأمر بالتفصيل وقال[1]: "والقسمة في ذلك أن نقول الفعل إما أن يكون له دخل في استحقاق الذم به أو لا مدخل له في استحقاق الذم به، فإن كان له مدخل في استحقاق الذّم به فإما أن يكون ذلك بالفعل فهو القبيح. وإمّا بالإخلال به فهو الواجب. وما ليس له مدخل في استحقاق الذم به، فإما أن لا يكون له مدخل في استحقاق المدح به، أو له مدخل في استحقاق المدح به فالأول نحو المباح. والثاني على ضربين. أحدهما، لا مدخل له في استحقاق الذم مع أنّه يستحقّ به المدح، والثاني لاستحقاق الذم فيه مدخل مع أنّه يستحقّ به المدح. فالأول هو الّذي نسمّيه ندباً وما شاكله وهو على ضربين. أحدهما. يكون مقصوراً على فاعله وإنّما يسمّى بأنّه ندب: وإمّا أن يتعدّاه إلى غيره فيسمّى إحساناً وتفضلاً وتطوّعاً. والثاني هو الّذي يسمّى واجباً: ثمّ هذا الواجب إما أن يكون معيّناً لا يقوم غيره مقامه، وإن كان يتضّيق في حال أو يتسع في أخرى كنحو ردّ الوديعة، والنظر في طريق معرفة الله. وإمّا أن يقوم غيره مقامه: وهذا على ضربين: أحدهما، أن يقوم فعل من الأفعال مقام هذا الفعل كما نقول في الواجبات المخيّر فيها وإمّا أن يقوم فعل غيره أيضاً مقامه كما يقال في فروض الكفايات وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ما شاكل ذلك. وكل هذه الأقسام التي ذكرناها من أحكام الأفعال يصحّ ثبوتها في فعله تعالى إلاّ القبيح"

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣، انظر: المغني في العل والتوحيد، ج٦، ص ٧ وما بعدها. المعتمد ج١، ص ٣٦٣.

أخلص من ذلك إلى القول، أنّ الأفعال تقسم من حيث الأحكام التي تترّتب عليها على النحو الآتي:-

أولاً: القبيح. وهو الفعل الّذي يستحقّ فاعله الذم والعقوبة. ويعني هذه أنّ الفعل القبيح، هو الّذي يستفز ضمير المجتمع ويستوجب المسؤولية عقلاً. وفي هذا قال العلامة عبد الجبار المعتزلي[1]: "إنّه أي القبيح لا يجوز فعله من حيث إذا فعله تلحقه تبعة" ويمثل للقبيح بالظلم. ويوصف القبيح بأوصاف كثيرة. منها، معصية، محذور، محرم، ذنب[2] وله درجات وفي ذلك قال العلامة أبو الحسن البصري[3] (القبيح ضربان صغير وكبير).

ثانياً:- الواجب. وهو الفعل الّذي يستحقّ تاركه الذم والعقوبة ويستحقّ فاعله المدح والمكافأة ويمثّل للواجب بالإنصاف والعدل، وفي ذلك قال العلامة الزمخشري العدل هو الواجب[4]

ثالثاً:- المندوب. وهو الفعل الّذي لا يستحقّ تاركه الذم، ولكن فاعله يستحقّ المدح ويختصّ نفعه بفاعله.

رابعاً:- الإحسان والتطوع. وهو الّذي لا يستحقّ تاركه الذم ولكن فاعله يستحقّ المدح، ويتعدّى نفعه إلى الغير.

خامساً:- المباح. وهو الفعل الّذي ليس له مدخل في استحقاق المدح أو الذم. ورأى العلامة البصري أنّ الفعل إما حسن أو قبيح، وإنّ القبيح هو الحرام، وأمّا الحسن فيشمل الأحكام الأخرى من الواجب والمندوب والمباح. ولا واسطة بين الحسن والقبيح عنده. وقال في ذلك[5]، وإذا لم يكن للحسن صفة زائدة على حسنه وصف بأنّه مباح ويفيد أنّ مبيحاً

---

(١) المغني، المرجع السابق، ج ١٧، ص ٩٦.

(٢) المعتمد، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٦٦.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٦٣.

(٤) تفسير العلامة المعتزلي أبي القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري المتوفي ٥٣٨ هـ، ج ٢، ص ١٧٣، الطبعة الثانية، المطبعة الأميرية بولاق، مصر سنة ١٣١٨ هـ، والمعروف بتفسير الكشاف.

(٥) المعتمد، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٦٦.

أباحه. ومعنى الإباحة إزالة الحظر والمنع بالزجر والوعيد وغيرهما ممّن يتوّقع منـه المنـع. وإطلاق قولنا مباح يفيد أنّ الله تعالى أباحه أي أعلمنا أو دلّنا على حسنه.

المطلب الثاني
وجود شريعة عقلية

اتضح لنا من المطلب السابق أنّ الفعل بمعنى الواقعة الاختيارية، لا يعدو أن يكـون حسناً أو قبيحاً وإنّ الحكم انعكاس لما فيه مـن الحسـن أو القـبح الـذاتيين. ولـذلك يمكـن القول إنّ مصدر الحكم عند المعتزلة هو الفعل ذاته من حيث كونـه حسـناً أو قبيحـاً، وإن الحكم أمر ماديّ وموضوعيّ، يقع تصوّره وإدراكه ضمن دائرة العقل. ويبدو من ذلك، أنّ فكرة التحسين العقلي تعـني بالضـرورة وجـود شـريعة عقليـة تحكـم الوقـائع الاختياريـة، وتقود الإنسان نحو حياة روحية مثالية، وتوجّه المجتمع نحو مثل عليا وغايات سـامية هـي مبادئ العدل والإنصاف.

قبل الخوض في بيان جوانب هذه الشريعة يحسن بـي إبداء الملاحظات الآتيـة:-

أ- إنّ مصطلح (الشريعة العقلية) ورد في كتاب الملل والنحل للعلامة الشهرسـتاني حيث قال[1] "إنّ الجبائي وابنه المعتزليين أثبتـا شـريعة عقليـة وردّا الشـريعة النبويـة إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرّق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر"

ب- إنّ المعتزلة يعبّرون عنها بالأحكـام العقليـة. وأمّـا علمـاء الشـيعة الإمـاميون فيفضلون عبارة الدليل العقلي كما هو الظاهر في مؤلفاتهم الباحثة في هذا الموضوع.

ت- إنّ تعبير الدليل العقلي هو الأنسب. ويظهر ذلك عند التعمق في أساس الإلـزام، والعلاقة بين الحكمين العقلي والشرعي كما سنرى.

هذا وإذا عرفنا أنّ هذه الفكرة تبناها أناس اعتنقوا الدين الإسلامي شريعة وخلقاً، ورفعوا شعار التوحيد والعدل وهم المعتزلة خصوصاً والعدلية عموماً، فـلا غـرو أن ثـارت بوجههم الأسئلة التالية:-

---

(١) الملل والنحل، هامش كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم، ج٢، ص ١٠٠، الطبعـة الأولى في المطبعة الأدبية، بمصر، سنة ١٣١٧ هـ.

١- ما هو أساس إلزام هذه الشريعة العقلية؟

٢- ما هي العلاقة بين الشريعة العقلية والشريعة الدينية؟

٣- ما هو النطاق العملي لهذه الشريعة العقلية؟

سأحاول فيما يلي الإجابة على تلك الأسئلة في هدي ما وقفت عليه من مؤلفات المعتزلة أنفسهم، ومن مؤلفات كبار علماء الشيعة الإمامية الأصوليين الذين وافقوهم في الرأي وفق الترتيب السابق.

أولاً:- أساس إلزام هذه الشريعة العقلية.

إنّ أية شريعة لا تستكمل مقوماتها التنظيمية، إلاّ إذا كانت ملزمة، فالإلزام أهم عنصر من عناصر القاعدة الشرعية أو القانونية. فما هو أساس الإلزام بالنسبة لما سمّيناه بالشريعة العقلية؟

إنّ أساس الإلزام هو أنّ العقل إذ يدرك قيمة الفعل الذاتية من الحسن أو القبح، إنّما يكشف عنصراً مادّياً موجوداً في الفعل بمعنى أنّه يلقي ضوءاً كاشفاً عليه. وحيث إنّ الله تعالى عالم لذاته، فإنّنا نحكم ضرورة بأنّ الفعل الّذي أدرك العقل حسنه علم الله حسنه. وحيث إنّه سبحانه يفعل الأصلح فلابدّ من أن يحكم بوجوبه أو تحسينه وكذلك الأمر في القبيح. يفهم من ذلك أنّ أساس الإلزام في الشريعة العقلية هو تطابقها، أو افتراض تطابقها مع الأحكام الإلهية. يؤيد ذلك أنّ المعتزلة لم يقولوا أنّ العقل باعث أو زاجر، ولكنهم قالوا، إنّ مصدر الحكم هو الفعل ذاته، لأنّ موافقة الشرع للحكم العقلي تأتي وكأنها ضرورية بالنسبة للفعل: الفعل حسن بطبيعته، والحسن أصلح من القبيح، والله يفعل الأصلح، ويحكم بالأصلح. وحيث يحكم العقل بأنّ الفعل الفلاني أصلح يحكم العقل بأنّه شرعي. وإذا استعملنا القياس المنطقي نقول، الفعل الفلاني حسن لذاته، وهذه القضية صغرى وكلّ ما هو حسن لذاته يحكم الشرع بوجوبه، وهي قضية كبرى. وأمّا دليل كبرى القياس فهو أنّ الأصلح واجب عليه سبحانه عندهم.

يبدو ممّا تقدّم، أنّ لبيان الإلزام في الشريعة العقلية علاقة وطيدة ببيان العلاقة بين الحكم العقلي وبين الحكم الشرعي، وهذا ما سأوجز بيانه في الفقرة التالية.

ثانياً:- العلاقة بين الشريعة العقلية وبين الشريعة الدينية أي بين الحكم العقلي وبين الحكم الشرعي.

تبيّن في الفقرة السابقة، أنّ هناك تلازماً بين الحكم العقلي وبين الحكم الشرعي عند العدلية. فالعلاقة التي تربط بين الشريعتين هي علاقة تلازم، بمعنى أنّ كل ما حكم به العقل حكم به الشرع. ويعني هذا أنّ الحكم الشرعي يلازم الحكم العقلي على نحو تام. والحقيقة أنّ قضية التلازم بين الحكم العقلي وبين الحكم الشرعي كانت من أهمّ المسائل الأصولية التي عنيت بها مؤلفات كبار علماء الشيعة الإمامية، باعتبار أنّها من المسائل ذات الصلة بالتحسين والتقبيح العقليين.

ويكاد يجمع المحقّقون منهم على وجود التلازم بين الحكمين وفقاً لما تبنّوه من فكرة التحسين العقلي. ولدعم وجود هذه العلاقة لدى العدلية أقتطف فيما يلي بعضاً من أقوال كبار علماء المعتزلة والشيعة الإماميين الذين تناولوا هذه المسألة بإسهاب وتحليل عميقين.

آ- يقول العلامة أبو الحسين البصري المعتزلي[١] "وأمّا التوصل إلى الأحكام الشرعية فهو أنّ المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة، فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل، ثمّ ينظر هل يجوز أن يتغيّر حكم العقل فيها؟ وهل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدّم ذلك الحكم أم لا؟ فإن لم يجد ما ينقله عن العقل قضى به. والشرط في ذلك هو علمه بأنّه لو كانت المصلحة قد تغيّرت ممّا يقتضيه العقل، لما جاز أن لا يدلّنا الله تعالى على ذلك. فإنّ وجد في الشرع ما يدلّ على نقله قضى بانتقاله، لأنّ العقول إنّما دلّت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنها دليل شرعي"

إنّ هذا النص على قدر كبير من الأهمية، إذ يبيّن فيه العلامة المعتزلي علاقة الحكم العقلي بالحكم الشرعي وذلك في الميادين العملية ويظهر فيه بوضوح أنّ العلامة المعتزلي يرى تمشّياً مع منطق المعتزلة وطبيعة الفكرة عندهم، أن ما يتوصل إليه العقل في حكم حادثة معيّنة يعتبر حكماً شرعياً شريطة ألاّ يوجد في أدلة الشرع المعروفة، ما

(١) انظر: المعتمد، ج ٢، ص ٩٠٨.

يقتضي حكماً آخر لأنّ العقول إنّما دلّت على تلك الأحكام، بشرط أن لا يبعدنا عنها أي دليل شرعي.

إنّ مفاد هذا النص هو أنّ المجتهد (الحاكم) إذا واجه حادثة معيّنة، وعرضت عليه للحكم أو الإفتاء فلابدّ أن ينظر ما حكم هذه الحادثة في العقل؟

ويمكن تعليل ذلك بأنّ حكم الحادثة ليس غريباً عنها، بل هو ذاتي فيها، وإنّ العقل أقرب وسيلة إلى التوصل إلى الحكم. هذا بالإضافة إلى أنّ العقل قد يكون الطريق الوحيد للحكم وذلك في المسائل الشرعية التي يتوقف العلم بصحتها على العقل[1]

وعلى الحاكم (المجتهد) قبل أن يبتّ في الحكم، ملاحظة أمرين هامين. أولهما: هل يجوز أن يتغيّر حكم العقل فيها؟

أما سبب هذه الملاحظة فهو أنّ الحكم العقلي لا يكون حكماً خالداً في كلّ الأحيان، وإنّما يختلف طبيعة أوجه الحسن والقبح في الفعل هذا وقد سبقت الإشارة إلى أنّ حكم العقل قد يعرف باضطرار أي بداهة وهو ذلك الحكم الّذي يكون داخلاً في حقيقة الشيء، بحيث لا يمكن تبديله أو نسخه وذلك كقبح الظلم، وكفر النعمة، ووجوب الإنصاف والشكر[2] أما الحكم الّذي لا يكون كذلك فيمكن أن يتغيّر حكم العقل حياله باختلاف الزمان والمكان.

وثانيهما– هل في أدلّة الشرع ما يقتضي تقدّم ذلك الحكم أم لا؟.

ومعنى ذلك أنّ على المجتهد أن يبحث في الأدلة الشرعية، فإن لم يجد فيها ما يدلّ على الحكم، قضى بمقتضى العقل، وإن وجد فيها ما يدلّ على حكم يخالف حكم العقل، قضى بمقتضى الشرع.

يتضح من هذا النص أنّ المجتهد (الحاكم) إن لم يجد الحكم الشرعي في مصادره الشرعية يلجأ إلى العقل فيحكم بمقتضاه، ويكون الحكم العقلي الصادر عنه حكماً شرعياً. ويبدو من هذا، أنّ الحكم الشرعي يلازم الحكم العقلي شريطة ألاّ يأتي في الشرع ما يصطدم بالحكم العقلي. ويمكن تصوّر ذلك أي كون الحكم الشرعي متعارضاً مع الحكم

---

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٨٨٦- ٨٨٩.

(٢) المغني، المرجع السابق، ج ٤، ص ١٥١

العقلي في اعتبار المصالح والمفاسد الشرعيتين[1] وفي المباحات الشرعية التي لها مدخل في الألطاف كذبح البهائم وما شاكل ذلك[2]

هذا وقد أثار ما تقدّم سؤالاً وجه إلى المعتزلة مفاده[3]:

"إذا قلتم إنّ الأحكام المعلومة بنص الشريعة، أو بالاستنباط أحكام شرعية، وقلتم أيضاً: إنّ الأحكام العقلية إذا لم تنقلها الأدلة الشرعية هي شرعية أيضاً: فقد قلتم: إنّ الأحكام كلها شرعية. وإذا قلتم ذلك فكيف تقولون: إنّ الأحكام منها عقلية ومنها شرعية؟"

وقد أجاب عليه العلامة المعتزلي البصري بقوله[4]: "الجواب أنّ وصف الحكم بأنّه شرعي يكون على وجهين: أحدهما يراد به أنّه حصل بنص الشريعة، أو بأفعال حاصلة فيها، أو باستنباط من ذلك فقط. والآخر أنّه حصل بذلك، أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل فإذا قلنا: الأحكام منها عقلية ومنها شرعية (فإنا نريد الوجه الأول)"

ب- يقول العلامة أبو القاسم القمي في كتابه (القوانين)[5]، "الدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي"

وقد سار هذا العالم الفاضل مع منطق الفكرة، واثقاً من مقدرة العقل البشري على إدراك الحكم الشرعي مؤسساً ذلك على فكرة التلازم بين الحكمين. فقال:- "فقد يدرك أي العقل في شيء حسناً لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الإتيان به، وفي بعضها قبحاً يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح أنّه يدرك أنّ بعض هذه الأفعال مّما لا يرضى الله بتركه، ويريده من عباده بعنوان اللزوم، وبعضها مّما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وأنّها مّما لا يستحق بها عن الله

---

(١) المعتمد، المرجع السابق، ج ٢، ص ٨٨٦.

(٢) المغني، المرجع السابق، ج ١٧، ص ١٤٢

(٣) المعتمد، المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٩٣.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٩.

(٥) القوانين المحكمة، طبعة حجرية إيران غير مرقمة ١٢٧٥ هـ.

المجازاة إنْ خيراً فخير وإنْ شرّاً فشر. ولازم ذلك أنّه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما أنّ الرسول الظاهر يبيّن أحكام الله ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل يبيّن بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع العالم فيحكم بأنّه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب" وقد رفض العلامة القمي الرأي القائل أنّ الثواب والعقاب يترتبان على موافقة الأوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما، وحيث لا أمر ولا نهي ولا خطاب فلا طاعة ولا ثواب ولا عقاب فقال[1]، "إنّ انحصار الإطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل، بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته، وإن كان ذلك الطلب بلسان العقل. إذ من يدعي حكم العقل بوجوب ردّ الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بأنّ الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل. فيكف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به"؟

جـ - يقول الشيخ محمد رضا المظفر[2]، "الحقّ أنّ الملازمة ثابتة عقلاً فإنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه أي أنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك فإنّ الحكم هذا يكون بادئ رأي الجميع فلابدّ أن يحكم الشارع بحكمهم لأنّه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل بل خالق العقل كسائر العقلاء لابدّ أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنّه يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادئ رأي الجميع. وهذا خلاف الفرض"

وعلى هذا الأساس يرى الشيخ المظفر أنّ الأوامر الإلهية التي ترد في مورد حكم العقل تعتبر تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً للحكم[3] إلا أنّ العقل إذا أدرك المصلحة في شيء والمفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنّ رأي العلامة الشيخ المظفر في هذا هو " أنّ العقل لا سبيل له إلى الحكم بأنّ هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع وفق حكم العقل، إذ يحتمل أن يكون هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل أو أنّ هناك مانعاً

---

(١) القوانين للعلامة القمي. المصدر السابق.

(٢) أصول الفقة للمظفر، المصدر السابق. ج ٢، ص ٢٣٧

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٣٩.

يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع"[1]

يظهر مما تقدّم أنّ علماء المعتزلة والشيعة الأصوليين يرون أنّ هنالك تلازماً بين الحكم العقلي وبين الحكم الشرعي.

ثالثاً:-النطاق العملي للشريعة العقلية.

أقصد ببيان النطاق العملي للشريعة العقلية تحديد العلاقات التي تحكمها هذه الشريعة سواء بصورة مستقلة، أو متعاونة مع الشريعة الإلهية، وتحديد نوعية القضايا التي تطرح على رحاب سلطان العقل. ولذلك يقتضي هذا البحث التفصيل الآتي:-

أ- العلاقات التي تحكمها الشريعة العقليّة بصورة مستقلّة

يمكن تحديد العلاقات التي تحكمها الشريعة العقلية بالمعتقدات الدينية التي يسبق الإيمان بها قضايا الشرع الأخرى. أستعين لتوضيح هذه المقولة بالنص الهام الّذي انقله من كتاب المعتمد للعلامة أبي الحسين البصري[2]

"اعلم أنّ الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصحّ أن تعلم بالعقل فقط، وإمّا بالشرع فقط، وإمّا بالشرع وبالعقل. وأمّا المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنّه غني لا يفعل القبيح"

ب – العلاقات التي تحكمها الشريعة العقلية متعاونة مع الشريعة الدينية.

إنّ هناك مجالات واسعة في المعتقدات والمعاملات تشترك الشريعتان في حكمها، وقد حدّدها العلامة أبو الحسين البصري المعتزلي بما يلي[3] "كل ما كان في العقل دليل عليه ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به" ويمثل لذلك في المعتقدات بالعلم

---

(١) المصدر السابق، راجع في كتاب صراط الحقّ في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، للعلامة محمد أصف المحسني، مطبعة النعمان النجف الأشرف، سنة ١٣٨٥ هـ، ج٢، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٢) المعتمد، ج ٢، ص ٨٨٦.

(٣) المعتمد، ج ٢، ص ٨٨٦.

بأنّ الله واحد، وبأنّ طاعة الله واجبة، وفي المعاملات بوجوب ردّ الوديعة، وإباحة الانتفاع بما لا مضرّة فيه على أحد"

وقد أثار علماء الشيعة سؤالاً في هذا المقام مفاده[1]، ما فائدة حكم الشرع في المجالات التي يحكمها العقل؟ وبعبارة أخرى: هل إنّ حكم الشرع في المجالات المذكورة هو الّذي يؤسس الحكم أم حكم العقل؟

وفي الإجابة عليه قال الشيخ المظفر[2] "الحق أنه للإرشاد حيث يفرض أنّ حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلّف إلى الفعل الحسن فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى. وعليه فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لابدّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً"

ويبدو من خلال نصوص متعددة في كتاب المغني في العدل والتوحيد، أنّ رأي القاضي عبد الجبار المعتزلي يقترب من رأي معظم علماء الشيعة في هذا الصدد، ومن هذه النصوص ما يلي:_ قال القاضي المعتزلي[3] "والأقرب في الأدلة السمعية أنّها إنّما تدلّ على أحكام غير متقرّرة في العقول دون الإباحة" وفحوى هذا النص أنّ الأدلة الشرعية السمعية تعمل حيث تقف عندها العقول أي في مجال المسائل التعبدية غير معقولة المعنى. وقال أيضاً[4] "واعلم أنّ هذه الأحكام المعقولة للأفعال إذا كانت معلومة بالعقل نسبت إليه فقيل هي أحكام عقلية، وإذا كانت تعلم بالسمع قيل هي أحكام سمعية"

جـ - نوعية القضايا التي تطرح على العقل للحكم فيها:-

ولبيان ذلك أسوق فيما يلي رأي كل من المعتزلة وأصوليي الشيعة الإمامية:

أ- راي المعتزلة:-

تبيّن في المبحث الّذي أفردته لبيان مدى سلطان العقل في الحكم أنّ إدراك العقل للحكم يبدو على درجات ثلاث:-

---

(١) أصول الفقه للمظفر، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٣٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المغني، المصدر السابق، ج ١٧، ص ١٠١

(٤) المصدر السابق، ج ١٧، ص ١٠١

أولاها: درجة الضرورة. وهي خاصة بالقضايا التي يدرك العقل حكمها من غير عناء فكر. ثانيتها، درجة التأمل والنظر. وهي خاصة بالقضايا التي يدرك العقل حكمها بعد تأمل ونظر. وثالثتها: درجة الاستعانة بالحكم الإلهي: وهي خاصة بالقضايا التعبدية التي لا يدركها العقل دون الاستعانة بالوحي. وواضح أنّ الدرجة الثالثة ليست من اختصاص سلطان العقل. ويقول في ذلك العلامة أبو الحسين البصري[1] "ومعلوم أنا لا نعلم بالعقل استحقاق من أخر الصوم عن أول يوم من رمضان للذم دون الّذي قبله. ولا نعلم بالعقول مباينة أول يوم من رمضان لليوم الّذي قبله في وجه يقتضي تباينهما في الوجوب"

ومفاد ما سبق، أنّ القضايا التي تطرح على العقل، وتدخل في اختصاص سلطان العقل هي القضايا الضرورية والنظرية. ويعني ذلك أنّ العقل مقدم على الحكم الشرع لأنّ الشرع يمثّل ذروة العقل الكامل في المسائل التي تناولها سواء كانت تعبدية أو غيرها.

ب – رأي علماء الشيعة الأصوليين:

إنّ الرأي السائد لدى الأصوليين من الشيعة يكاد يقترب من رأي المعتزلة آنف الذكر، إلا أنّهم خصصوا القضايا النظرية بالمشهورات. ويعني ذلك أنّهم حددوا القضايا التي يحكمها العقل بالبديهيات أولاً، وبالمشهور ثانياً دون سائر القضايا النظرية. أمّا البديهيات فقد سبق لنا شرحها، وإمّا المشهورات فتعني عندهم القضايا التي تتطابق على حكمها آراء العقلاء من الناس[2] ويبدو أنّهم تخوفوا من اعتماد العقل في القضايا غير البديهية فخصصوها بالقضايا التي يتساوى الناس في الحكم فيها. وهذا تضييق لدور العقل في الحكم.

---

(١) المعتمد، ج ٢، ص ٨٨٩.

(٢) انظر: قوامع الفضول، المرجع السابق، ص ٤٠٩، مطارح الأنظار للشيخ ميرزا أبو القاسم النوري الرازي تقريراً لأبحاث أستاذه مرتضى الأنصاري، طبعة حجرية إيران، ١٣٠٧ هـ غير مرقمة. توجد في مكتبة الخلاني العامة، انظر صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٨٨

الباب الثاني

فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي في الفكر الغربـي ومقارنتها بما استقرت عليه في الفكر الإسلامـي

تمهيد

بالنظر إلى أنّ الغرض من هذه الرسالة بيان فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين ومقارنتها بصورتها في الفكر الغربي، فإنّ هذه المقارنة لن تتيسر إلاّ إذا عرضت بالبحث الوجيز لتحديد صورة القانون الطبيعي في الفكر الغربي وما أصاب هذه الصورة من تحور عبر العصور بالرغم من ارتكاز فكرة القانون الطبيعي على أسس ظلّت معترفاً بها منذ أن تبنّى فلاسفة الإغريق هذه الفكرة حتى انقضّ عليها كارل فون سافيني في مطلع القرن التاسع عشر، ووجه إليها الانتقادات التي أدّت إلى انحسارها واختفاء ظلّها من مسرح الفكر الغربي أكثر من نصف قرن، لتعود الفكرة بعدئذ في صورتين أخريين سأشير إليهما.

ومع أنّني حدّدت فكرة القانون الطبيعي في صورته التقليدية في المقدمة تمهيداً للولوج إلى البحث في مدى تقبل الفكر الإسلامي لفكرة القانون الطبيعي، إلا أن ذلك التحديد الوجيز لا يكفي للإحاطة علماً بجوانب الموضوع في الفكر الغربي. ولذلك لابدّ لي، لعقد المقارنة بين الفكرين الإسلامي والغربي حيال فكرة القانون الطبيعي أن أتناول بالبحث هذه الفكرة في عالم الغرب وأن أعرض لبيان مختلف صوّرها عبر الزمن.

ومن أجل ذلك سأوزع هذا الباب على فصلين. أعقد أولهما لبيان فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي في الفكر الغربي، وأخصص ثانيهما للمقارنة بين الفكرين الإسلامي والغربي ابتغاء الكشف عمّا يكون بينهما من وجود شبه واختلاف ينصبّ على فكرة القانون الطبيعي في أسسها وصورها.

الفصل الأول

فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي

في الفكر الغربي

تمهيد

إنّ فكرة القانون الطبيعي لصيقة بالفلسفة، والفلسفة وطيدة الصلة عضوياً وتاريخياً باليونان القدماء[1] ولذلك بدأ الباحثون الذين تناولوا فكرة القانون الطبيعي، بالبحث عنها لدى اليونان دون أي تساؤل أو تردّد في صحة هذا المنهج.

والحق أنّ بلاد اليونان كانت مهد الفلسفة والتفكير المعمق، ولا تخرج فكرة لها صلة بالطبيعة أو بالمجتمع من المنطلق الّذي حدده نظر الفلاسفة والحكماء الإغريق. ولذلك يتجه كلّ باحث إلى تلمس مصادر شتى الأفكار الفلسفية في الفكر الإغريقي والتقاطها منه، وقد يجد دون عناء أنّ بذور شتى الفلسفات المعاصرة غرست فيه فأثمر بعضها ولم ينتج البعض الآخر. وفي ذلك يقول العلامة فريدمان "إنّ الفكر الإغريقي طور المشاكل الرئيسة وحدّدت الأسئلة التي شغلت الفكر القانوني الغربي لحد الآن. وإنّ المفكرين اليونان وضعوا أسس القانون الطبيعي وطوروا معالمه الأساسية"[2]

إنّ الإحاطة بجوانب فكرة القانون الطبيعي في الفكر الغربي تقتضي توزيع هذا الفصل على أربعة مباحث. أخصص أولها لنشوء الفكرة وبيان عناصرها ومعالمها عند الإغريق. وأفرد ثانيها، لبيان صورتها في الفكر الروماني. وأعقد ثالثها، للبحث في الفكرة في العصر الحديث حتى مطلع القرن التاسع عشر. أما المبحث الرابع، فأعرض فيه لصورتي القانون الطبيعي اللتين برزتا على مسرح الفكر الغربي منذ نهاية القرن التاسع عشر بعد اختفاء فكرة القانون الطبيعي التقليدي بتأثير من هجمات مدرسة التطور التاريخي عليها بزعامة سافيني.

---

(١) الأستاذ أحمد أمين والدكتور زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ص ٧، الطبعة ٧، ١٩٧٠م.

(٢) فريدمان، المرجع السابق، ص ٢١.

.Otto giertke natural law and the theory of society
Translated by ernest barker third edition 1985 p 24

المبحث الأول

فكرة القانون الطبيعي عند الإغريق

نشأت فكرة القانون الطبيعي عند اليونان معاصرة لنشأة الفلسفة ذاتها، ومرّت بعدة مراحل تبعاً لتطور الفلسفة ذاتها. وبالنظر لأهمية عرض الفكرة عند اليونان في تحديد الصورة التقليدية للقانون الطبيعي، فإنّي أطرح المنهج الآتي للكشف عن الأساس الفلسفي عند اليونان موزعاً بمقتضاه البحث على مراحل أربع. أولاها، مرحلة ما قبل السوفسطائيين. ثانيتها مرحلة السوفسطائيين. ثالثتها، المرحلة التي أعقبت السوفسطائيين وتصدرها عمالقة الفكر الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو. رابعتها، الفكرة عند الرواقيين، وسأخصصّ لكلّ من هذه المراحل مطلباً مستقلاً.

المطلب الأول
مرحلة ما قبل السوفسطائيين

كانت هذه الفكرة عند رواد الفلسفة الإغريقية الأوائل مجرّد تأمل فلسفي لمظاهر الحياة الاجتماعية ومحاولة للكشف عن طبيعتها[١] فقد لفت نظرهم وجود سنة مطردة ونظام ثابت تسير عليه أمور الدنيا ويخضع لحكمه جميع ما يوجد فيها من حيوان ونبات وجماد. ولاحظوا أنّ علاقات الناس فيما بينهم تجري على سنن متماثلة، وأنظمة متشابهة في مختلف الشعوب. وقد دفعهم ذلك إلى القول، أنّ كلّ الظواهر والعلاقات تخضع لنظم طبيعية ثابتة يجب أن يعمل الإنسان على كشفها بنور عقله. وإن الكشف عن هذه النظم يقربه من حال السعادة التامة التي لا تتحقّق إلاّ إذا جرت جميع الشؤون والتصرفات طبقاً للنواميس الطبيعية[٢]

إنّ هرقليطس[٣] يعتبر كما يقول العلامة فريدمان من أوائل رواد هذه الفكرة. فقد حاول كشف أساس الكون، ووجوده في التكرار المنظم للحوادث الّذي أسنده إلى الطبيعة

---

(١) j.w.jones and legal theory of the greaks p.39.

(٢) محاضرات في نظرية القانون للأستاذ محمد على إمام، مطبعة نهضة، مصر، ص ١٤٣

(٣) ولد هرقليطس في أفسوس من أعمال أسيا الصغرى حوالي سنة ٥٣٥ ق.م ومات سنة ٤٧٥ ق.م.

ذاتها[1] إنّ القانون الطبيعي بالنسبة لهذا الفيلسوف لا يعني قانون الآلهة أو العدالة السماوية العليا، لأنّه كان يعلن أنّ قانون العالم ليس من وضع الآلهة أو البشر، وإنّما وجد هكذا دائماً وأبداً، وقد عاصره الفيلسوف اليوناني أناكسجوراس الّذي ولد سنة ٥٠٠ قبل الميلاد، والذي يعتبر أول من أخرج الفلسفة اليونانية من الطبيعة المادّية، ونحى بها منحى جديداً في البحث. فقد رأى أنّ المادة وحدها لا يمكن أن تنتهي إلى هذا التناسق والتناغم والجمال، وإنّما لابدّ من وجود عقل حكيم مدّبر يسلك بالمادة سبيلاً مستقيماً في هدى وبصيرة إلى غاية معلومة مقصودة. وبهذا ميّز أناكسجوراس للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة بين المادة المجسّدة وبين القوة العقلية المجّردة التي تتحكم في تلك المادة، بين الجسم وبين العقل، بين الطبيعة وبين الإنسان[2]

ويلاحظ أنّ الشعور السائد في تلك الفترة كان الإيمان بوجود العدالة السماوية التي تسمو على العدالة الأرضية، وأنّ القانون الطبيعي هو قانون الآلهة. ومع ذلك فإنّ أول من ذكر القانون الطبيعي باعتباره القانون الآلهي غير المكتوب وأعلنه على الملأ كان الشاعر اليوناني سوفوكليس الّذي قال في مسرحيته المسماة انتيجونا على لسان بطلتها: لا لا ما كان يجب أن اعتقد أن تكون لأوامرك القوة الكافية ضد قوانين الآلهة غير المكتوبة[3]

المطلب الثاني
مرحلة السوفسطائيين

برزت جماعة السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد، عندما تطورت الحالة الروحية والاجتماعية والسياسية في المدن الإغريقية[4] ولفظة السوفسطائي تعني شيئاً يشبه ما تعنيه كلمة الأستاذ[5] ومن الخطأ أن ننظر إلى السوفسطائيين على أنّهم يشكلون مدرسة فلسفية، وإنّما كانوا في الحقيقة بمثابة أستاتذة جامعيين يتنقلون من بلد

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص ٢١، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٢٤.

(٢) قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ٦٢

(٣) أستاذنا منذر الشاوي، المرجع السابق، هامش، ص ٨.

(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة، المرجع السابق، ص ١٩١

(٥) فريدمان، المرجع السّابق، ص ٢١.

إلى بلد يعلمون الناس فن النجاح في الحياة. وأقدم السوفسطائيين عهداً هو بروتاجوراس الّذي ولد سنة ٤٨٠ قبل الميلاد. وقد كان المحور الّذي دارت حوله فلسفته بل فلسفة السوفسطائيين جميعاً هو عبارته المشهورة "الإنسان مقياس كلّ شيء" فما يظهر للشخص أنّ الحقيقة يكون هو الحقيقة وليس هناك خطأ[١] وقد طبق السوفسطائيون هذه الفكرة على السياسة والأخلاق والقانون فقالوا إذا لم يكن هناك حقّ في الخارج، وكان ما يظهر للشخص أنّه حقّ فهو حق بالنسبة إليه وحده، ولا وجود لقانون خارجي أخلاقي عام يخضع له الناس جميعاً[٢] وإنّما يرجع الحكم إلى إحساس الشخص نفسه. ونفوا وجود قانون عام مؤسس على العدالة، كما أنكروا وجود قانون عادل في ذاته.

ولذلك لا نستطيع القول أنّهم ناصروا فكرة القانون الطبيعي، وإن صحّ القول أنّه كان لهم الدور الأكبر في مناقشة الأساس الطبيعي للعدالة. فهم الذين طرحوا هذا السؤال العميق: هل الشيء الّذي يعتبره القانون الوضعي عادلاً عادل بالطبيعة[٣]؟

المطلب الثالث
مرحلة ما بعد السوفسطائيين

وأقصد بهذه المرحلة عهد قمم الفلسفة الإغريقية الثلاث، سقراط وأفلاطون وأرسطو. وسأتكلّم في آرائهم بإيجاز فيما يلي تباعاً.

آ- سقراط (٤٦٩- ٣٩٩) ق.م

ولد سقراط في ظروف اضطربت فيها أنظمة الحكم وجارت خلالها على النحو الّذي كان يطمح إليه الناس من قيم في دوائر الأخلاق والدين والحقيقة والقانون. وقد حاول سقراط إقامة الدليل على بطلان ما ذهب إليه السوفسطائيون من أنّ الأخلاق اعتبارات شخصية، وعلى إثبات أنّ للأخلاق وللأشياء جميعها حقائق ثابتة تقاس بها أعمال الإنسان، وأنّ العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس، على خلاف ما رآه السوفسطائيون من أنّ معرفة الأشياء كلّها لا تعدو الإدراكات الجزئية. فقد رأى أنّ الحواس ومدركاتها

---

(١) قصة الفلسفة اليونانية، ص ٦٦

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧

(٣) الأستاذ أحمد محمد غنيم – تطور الفكر القانوني دراسة تاريخية في فلسفة القانون: ص ٨.

إذا كانت تختلف باختلاف الأشخاص فإنّ العقل ليس كذلك، وإنّما هو عام مشترك عند جميع الناس. ولما كان العقل عاماً فإنّ الناس جميعاً يرون الحقائق بمنظار واحد، هو منظار العقل الّذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر[1]

يبدو مّا تقدّم أنّنا نجد في آراء سقراط الأساس العقلي الفلسفي لفكرة القانون الطبيعي، وإن لم يكن هذا الأساس واضحاً على النحو الّذي يبدو في آراء تلميذه أفلاطون.

ب – أفلاطون (٤٢٧– ٣٤٧) ق.م

لاشك في أنّ فكرة القانون الطبيعي الّذي يعني المثل الأعلى الّذي يبحث عنه العقل للاستهداء به، تبدو منسجمة مع نظرة أفلاطون الفلسفية ونظرية المثل الأفلاطونية. فقد سلم أفلاطون بصحة ما وصل إليه أستاذه سقراط من أنّ العلم لا يقوم على المدركات الحسية التي توصلها الحواس في الذهن، وإنّما يعتمد على المدركات العقلية التي يستلخصها العقل مّا تمتلئ به الحياة من جزئيات. ولكنه لم يوافق سقراط في ما رآه من أنّ هذه الصورة الذهنية ليس لها مدلول يطابقها في العالم الخارجي، وإنّما رأى أنّ لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، وأنّ الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع. وبناء على ذلك فإنّ الحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجي[2].وقد أطلق أفلاطون على هذه الحقائق الخارجية اسم المثل وأقرّ لها صفات شبيهة بصفات القانون الطبيعي، وهي ما يلي:_

١- إنّها عناصر، أي أنها أساس الأشياء. ٢- إنّها عامة. ٣- إنّها معانٍ مجرّدة. ٤- إنّها أبدية لا يحدها زمان أو مكان. ٥- إنّها كاملة لا يشوبها النقص. ٦- إنّها معقولة، يمكن للعقل إدراكها[3]

إنّ المثل الأفلاطونية بعناصرها التي حدّدها أفلاطون تسوقنا إلى القول أنّ فكرة القانون الطبيعي تجد أساسها في آرائهم.

---

(١) قصة الفلسفة اليونانية: ص ٨٣.

(٢) قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٩-وما بعدها.

ويلاحظ، أنّ المثل الأعلى لأفلاطون في العدالة يقوم على المفاضلة بين المواطنين تبعاً لحالاتهم وقابلياتهم، وإنّ مهمة الحكام ملاحظة وضمان أن يعمل كل شخص واجبه في موقعه من الحياة، ذلك الموقع الّذي تقتضيه قابليته[1]

جـ- ارسطو (٣٨٤- ٣٢٢) ق.م

وإذا كانت فكرة المثل الأعلى تبدو بارزة في الفلسفة الأفلاطونية التي حلقت في السماء باحثة عن الحقيقة المطلقة، فإنّها تبدو باهتة في الفلسفة الأرسطو طاليسية. ذلك لأنّ أرسطو كان يحب الحقائق الواقعية ويميل إلى تنظيمها ووضع أسماء لها. وبسبب ذلك قيل: إنّ أفلاطون كان يحلق في السماء وإمّا أرسطو فيبحث في الأرض[2] فقد رأى أرسطو أنّ كلّ موجود يتكّون من الهيولى والصورة. أما الصورة فتعني جميع صفات الشيء من لون وخفة وجمال وقبح. وأمّا الهيولي فيعني الجوهر الّذي تحلّ فيه الصورة ويتصف بهذه الصفات. ولا توجد صورة بعيدة عن الهيولى كما كانت في المثل الأفلاطونية. فصورة المنضدة مثلاً لا توجد إلا بوصفها صورة لهذه المنضدة أو تلك. أي أنّ الصورة تثبت لهيولى بعينه، وليست قائمة بذاتها مفارقة لجوهرها كما هو الشأن في المثل الأفلاطونية. فلا صورة من هذا القبيل للإنسان أو للعدالة[3] ولذلك، فإنّ الحقائق الكلية كالعدل والحرارة، وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجي وإنّما الموجود في الخارج هو الجزئيات كالشيء الحار أو الإنسان الفرد، أو العدل الواقع[4]

ومع ذلك فإنّنا نجد في آراء أرسطو إسهاماً فعالاً في تطور الفكر القانوني وإبراز القانون الطبيعي ملفوفاً بغطاء العدالة. وسأشير فيما يلي إلى الجوانب الرئيسة من إسهاماته الهامة التي لقب من أجلها بأب القانون الطبيعي.

أولاً: رأى أرسطو أنّ العالم وحدة كلية تؤلف مجموع الطبيعة وإنّ الإنسان يملك صفة مزدوجة. فهو جزء من الطبيعة وهو قد منح العقل. ولما كان جزءاً من الطبيعة فإنّه

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص ٣.

(٢) قصة الفلسفة اليونانية المرجع السابق، ص ١٩٧

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٤.

(٤) مرقس، المرجع السابق، ص ٢٨٣

يخضع لها. ولما كان قد منح العقل فإنّه يبدو مخلوقاً متميزاً يملك الروح والإرادة اللتين تمكنانه من التمييز بين الحسن والقبيح بحرية[1]

ثانياً: ميّز أرسطو بين العدالة في التوزيع، وبين العدالة التبادلية أي بين العدل المصحح وبين العدل الموزع. أما العدالة في التوزيع فقد قصد بها إعطاء المنح والمكافآت حسب مؤهلات الأفراد[2] وهي عدالة تهدف إلى أن يتلقى كل مشارك جزءاً مادّياً لقاء ما يستحقه ولما كان الناس غير متساوين فإن أنصبتهم تكون غير متكافئة[3]

أما العدالة التبادلية فتعني قياس الأشياء والأفعال تبعاً لقيمتها الموضوعية[4]، فإذا أخذ الإنسان فائدة أو منفعة أو لذة لا يستحقها، نشأ عن ذلك اختلال في الوجود ينبغي تصحيحه بإلحاق ألم أو ضرر بمن ناله يعادل ما كسبه من دون حق[5]

ثالثاً: وقد ميّز كذلك بين العدالة القانونية وبين العدالة الطبيعية[6] أي بين العدالة التي تفيض من القانون الوضعي وبين العدالة التي يرتبها القانون الطبيعي فرأى أنّ العدالة القانونية تستمد قوتها من كونها غرضاً لقانون، عادلاً كان أم غير عادل بطبيعته. وهذا يوضح التنوع والاختلاف في أحكام القوانين الوضعية على النحو الّذي عبّر عنه العلامة فريدمان بقوله[7]. العدالة القانونية تعني عدم التحيز، ولكنها تبدو مختلفة عندما توضع موضع التطبيق، فقد تكون فدية السجين مثلاً باونا أو ماعزاً وقد لا يكفي للتضحية خروفان، أما العدالة الطبيعية فتستمد قوتها من كونها تنبع من

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣، قصة الفلسفة، المرجع السابق، ص ١٧٨، انظر: الدكتور سمير عبد السيد تناغو، النظرية العامة للقانون، ص ١٤١ وما بعدها.

(٣) أحمد محمد غنيم، المرجع السابق، ص ١٨

(٤) فريدمان، المرجع السابق، ص ٣.

(٥) قصة الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص ١٨١

(٦) فريدمان، المرجع السابق، ص ٥، الدكتور محمد طلعت النعيمي الأحكام العامة في قانون الأ/م، ص ٤٦.

(٧) فريدمان، المرجع الّسابق، ص ٢٢.

الطبيعة البشرية وتنسجم مع شتى الظروف والأزمنة فلا يتعلّق وجودها بتفكير الشعب ويكون لها نفس التأثير في كل مكان.

وعلى العموم فإنّ ما يهمنا من إسهامات أرسطو هو تشخيصه الصفة المزدوجة للإنسان. وقد مهدت آراؤه في هذا الشأن الطريق إلى التغير الحاسم في مفهوم القانون الطبيعي الّذي تبناه الرواقيون[1]

المطلب الرابع
القانون الطبيعي عند الرواقيين

إنّ إسهام الرواقيين في نطاق فكرة القانون الطبيعيّ يأتي امتداداً أو تطويراً لمبدأ أرسطو القائل بأنّ الإنسان جزء من الطبيعة، وأنّه منح العقل الّذي يميّزه عن أجزاء الطبيعة الأخرى، فقد طوّر الرواقيّون هذه الفكرة لتصبح مبدأً أخلاقيّاً[2]، ورأوا أنّ الطبيعة ليست نظاماً للأشياء فقط، بل هي عقل الإنسان أيضاً، لأنّ عقل الإنسان يكون جزءً من الطبيعة يحكم الكون في كلّ أجزائه، ولما كان الإنسان جزءً من الطبيعة فيكون محكوماً بالعقل، ولما كان كائناً اجتماعيّاً ومدنيّاً فإنّه يجب أن يعيش طبقاً للعقل، أي: طبيعيّاً.

والحقيقة أنّ المذهب الرواقي لم يكن يدعو فقط إلى الوحدة الإنسانيّة، بل إلى الوحدة الكونيّة أيضاً، وإلى أن يلائم الإنسان بين طبيعته الخاصّة وبين الطبيعة الكونيّة، أو بعبارة الرواقيّة أن يعيش على وفاق مع الطبيعة[3]، ويعني ذلك أنّ الإنسان لا يهتدي إلى مبادئ العقل العليا، ولا يكشف عن مبادئ القانون الطبيعيّ إلاّ إذا عاش طبقاً للطبيعة في بساطة الحياة، وذلك بأن يكون الفرد مواطناً في جمهوريّة عالميّة تشمل الأرض كافّة[4]، تشدّ الأفراد إلى بعضهم روابط الأخوّة بعيدة عن العنعنات العنصريّة والمفاهيم

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) والتر جونز، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، المرجع السابق، ص ١٦٣، وما بعدها.

(٤) عمر ممدوح مصطفى، تأريخ أصول القانون، ص ٧٧ وما بعدها.

الإقليميّة والتمايز الطبقيّ، ولـذلك يقـال أنّ تعـاليم الـرواقيين الأخلاقيّـة تأسّـست علـى مبدأين:

أولهما: إنّ العالم محكوم بقانون شامل ثابت.

وثانيهما: إنّ طبيعة الإنسـان الأساسـيّةَ طبيعـة عاقلـة. ولـذلك يجب علـى النـاس أمران:

الأوّل: أن يعملوا وفقاً للقوانين الطبيعيّة التي تحكم الكون

الثاني: أن يعملوا وفق اهمّ شيء في طبيعتهم وهو العقل[1]

ومع ذلك فإنّنا نجد الرواقيين يميّزون بين المطلق وبين النسبـي من الأفكار، فـرأوا أنّـه في العصر الذهبـي للقانون الطبيعيّ المطلق لا تكون هنالك عائلـة أو رقيـق أو ملكيّـة أو حكومة. إلاّ أنّ هذه المؤسسات الاجتماعية تصبح ضرورية مع الفساد الأخلاقـي للجنس البشري. ويتطلب الوضع من المشرع عندئذ سن القوانين التي يضعها العقل البشري على أن تكون قريبة جداً وبقدر الإمكان من القانون الطبيعي المطلق وهذا هو القانون الطبيعي النسبي[2]

إنّ هذه الأفكار النبيلة التي ظهرت في تعاليم المدرسـة الرواقيـة قـد سـحرت الفقيـه الروماني الكبير شيشرون فأنزل هذه الفكرة من أبراج الفلسـفة والمثـل العليـا إلى ميـدان القـانون العملـي والتطبيـق الميـداني في معالجاتـه القانونيـة. وفي ذلـك يقـول العلامـة فريدمان[3]: "إنّ النزعة العملية لدى الرومان اسـتخدمت هـذا المفهـوم للطبيعـة المتأسـس على العقل ليحول الجمود إلى نظام عـالمي مناسب يحكم العالم"

إنّ التسلسل الطبيعي لتطور فكرة القـانون الطبيعـي يقتضـي إبـراز صـورة القـانون الطبيعي عند الرومان، ألا أنّه يحسن بـي قبل أن أبدأ البحث أن أبدي الملاحظـات الآتيـة في ما يتعلّق بفكرة القانون الطبيعي عند اليونان:

---

(١) الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص ١٦٢ وما بعدها، قصة الفلسفة اليونانية ص ٢٠٨، أحمد محمد غنيم، المرجع السابق، ص ٢١، عبد الباقي الكبري، المرجع السـابق، ص ١٨٧، حسـن كـيرة، المرجع السابق، ص ١ ١

(٢) فريدمان، المرجع السابق، ص ٢٣.

(٣) فريدمان، المرجع السـابق، ص ٢٣

أولاً: لم يكن الفلاسفة اليونانيون فلاسفة قانون، وإن نظرتهم إلى القانون كانت جزء من فلسفتهم العامة في الكون، ولذلك لا يجوز عزل القانون الطبيعي عندهم عن تلك الفلسفة العامة.

ثانياً: إنّ الأنظمة الجائرة والدكتاتورية التي كانت تحكم المدن الإغريقية في تلك العصور اضطرت الفلاسفة في كفاحهم ضد الطغيان إلى التوجه بأبصارهم نحو الحقيقة الخالدة الأزلية أو المثل العليا، أو إرادة الآلهة، أو النظام الطبيعي الّذي اقترحه الرواقيون.

ثالثاً: وبجانب النظرة الفلسفية إلى القانون ضمن الفلسفة العامة نجد أنّ الشعور السائد لدى اليونان اتجه إلى التمييز بين القوانين والتقاليد القومية التي وضعتها كل جماعة لنفسها، وبين القانون الطبيعي الّذي هو قانون وإرادة الآلهة كما يزعمون أي أنّهم كانوا يميزون بين ما هو عادل وحق بطبيعته وما هو كذلك بموجب التشريع[١] وربما نتج هذا الشعور عن المعتقدات الوثنية التي كانت تسودهم. وقد صاغ بعضهم هذا الشعور في المسرحيات والأدبيات ممّا يؤكد أنّ اليونان عرفوا هذه الفكرة أدباً وفلسفة.

رابعاً: ويلاحظ أخيراً أنّ مصطلح قانون الطبيعة law of nature أكثر دقة من مصطلح القانون الطبيعي natural law في معظم أدوار تطور هذه الفكرة عند اليونان.

---

(١) r. pound. An introduction to the philosophy of law ترجمة الدكتور صلاح دباغ، ص ٢٠.

المبحث الثاني

فكرة القانون الطبيعي عند الرومان

لاشك في أنّ فكرة القانون الطبيعي ليست أصيلة عند الرومان ولكنها تسربت إليهم بتأثير عاملين.

أولهما: تأثرهم بالتراث الفكري اليوناني بصورة عامة وبفلسفة الرواقيين بصورة خاصة، تأثراً نلمسه في آراء كثير من مفكريهم ومنهم الفيلسوف شيشرون الّذي عبّر صراحة عن إيمانه بوجود قانون طبيعي بقوله في كتابه الجمهورية[1]: "إنّ هناك قانوناً حقيقياً هو العقل القويم المطابق للحقيقة، موجود فينا، وذو أساس آلهي، ولا يمكن اقتراح إلغاء هذا القانون أو أبطاله. فهو ليس غيره في روما أو أثينا وليس هو غيره اليوم أو غداً لكنه قانون واحد خالد وثابت لكل الشعوب ولكل الأزمان. فهو كالإله واحد وعالمي، سيد كل الأشياء وقائدها. إنّ الله صانع هذا القانون وهو الّذي قدره وأعلنه"

ثانيهما: الحاجة العملية التي دفعتهم إلى البحث عن مصدر للقانون يستمدون منه أحكاماً لتطبق على العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد الشعوب الخاضعة لحكمهم من جهة وعلى علاقاتهم بالأجانب من جهة ثانية. لأنّهم أبوا أن تسري أحكام قانونهم المدني على غيرهم من الشعوب[2] لعدة أسباب منها دينية ومنها قومية. وقد كان من جراء ذلك أنّ ميّز فقهاء الرومان بين أنواع ثلاثة من القوانين تمييزاً أشار إليه جستنيان في الباب الثاني من موسوعته، وهي:

١- القانون المدني jus givile وهو القانون الوضعي المعمول به فيما بين الرومان أنفسهم دون الأجانب وهو قانون كانت تسوده الشكليات المعقدة إلى درجة أنّ

---

(١) منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ٩، عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص ٧٩، فريدمان، المرجع السابق، ص ١٨٩

(٢) عبد الباقي البكري، المرجع السابق: ص ١٨٩

الغلط في لفظ واحد أو إهمال أي أجراء بسيط كان يؤدي إلى ضياع الحق من صاحبه[1]

٢- **قانون الشعوب.** Jus gentium

وهو عبارة عن القواعد القانونية المعمول بها في الدولة الرومانية لتنظيم علاقات الأجانب بعضهم ببعض، أو علاقاتهم بالرومانيين.

٣- **القانون الطبيعي.** Jus natural

إنّ النص الّذي أوردت ترجمته والمنقول من كتاب الجمهورية لشيشرون يوضح فكرة القانون الطبيعي عند الرومان، ويدلّ على أنّها استمدت من الرواقيين. ويمكن تعريف القانون الطبيعي في هدي النص المذكور، بأنّه: القانون المثالي الّذي يتكّون من مجموعة قواعد عامة أبدية ثابتة موجودة في الطبيعة، يدركها الإنسان بالعقل ولا يتغير بتغير الزمان والمكان. وقد شقت هذه الفكرة طريقها في الفقه الروماني ألا أنّه يبدو أنّ نزعة الرومان العملية انعكست على تكييفهم وتصورهم لها، وللتدليل على ذلك أنقل في ما يلي ما ذكره العلامة كوركونوف korkunov في كتابه النظرية العامة للقانون general theory of law في هذا الصدد[2] "إنّ القانون الطبيعي جزء من القانون الوضعي، وإنّ القانون الوضعي في أية منطقة يتكّون من عنصرين متميزين طبقاً لنظرية الفقهاء الرومان. أولهما: إنّ بعض قواعده ثابت بإرادة الإنسان، ويتغيّر حسب رغبته. وثانيهما: فهو أنّ البعض الآخر من قواعده ثابت بنفسه تحدّده الضرورة في كل مكان، لأنّه يعتمد على الطبيعة ذاتها وأنّ هذا القسم الّذي يسمّى بالقانون الطبيعي يتميّز عن القانون الوضعي بالثبات وعدم التغير والاستقلالية عن إرادة الإنسان"

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ الرومان أثبتوا وجود قواعد لا تعتمد على الإدارة البشرية ولكنها من خلق الطبيعة ذاتها.

---

(١) مرقس، المرجع السابق، ص ٢٨٤

.a.p.d,entreves. Natural law second revised edition 1970

(٢) n. m. korkunov general theory of law translated by w. g. .hostigs second edition 1968. P. 25

وبالنظر إلى تداخل العلاقات التي تسود فيها أحكام القانون الطبيعي التي تعبّر عن روح العدل، تصور بعض الفقهاء الرومان أنّ قانون الشعوب هو القانون الطبيعي، على أساس أنّ قانون الشعوب هو مجموعة القواعد القانونية الوضعية المشتركة بين جميع الشعوب وإنّ هذه المجموعة تعبر تعبراً صادقاً عن الحاجات الأساس المشترك بين جميع الشعوب الارض كافة، وإنّها تصدر عن مصدر واحد هو طبيعة الجنس البشري. وأنّ في وسع العقل الطبيعي أن يكشف عنا ليستلهم الحكم. ويمثل هذا الرأي الفقيهان الرومانيان المعروفان غايس وبول gaius, Paulus أما الفقيه البيان Ulpian فقد وضع التقسيم الثلاثي المعروف للقانون [1] وميّز بين كل من القانون الطبيعي وقانون الشعوب والقانون الوضعي وأكد على وجوب التمييز بين القانون الطبيعي وبين قانون الشعوب. والرأي الراجح هو ما ذهب إليه البيان، لأنّ القانون الطبيعي انحدر إلى الرومان من اليونان ومن مذهب الرواقيين خاصة[2].

وكان يراد به عندهم القانون الّذي تخضع له كلّ الكائنات الحية من إنسان أو حيوان[3] أما قانون الشعوب فقد نشأ عندهم بدافع من الضرورة القانونية التي اقتضت وضع قواعد خاصة تحكم معاملات الأجانب التي أبي الرومان تطبيق قانونهم المدني عليها. وبالرغم من أنّ الفكرتين نشأتا أساساً لإشباع رغبة الإنسان وطموحه نحو تحقيق العدالة المطلقة، الا إنّ فكرة القانون الطبيعي تبدو أسمى وأقرب إلى التجريد من قانون الشعوب.

وفي هذا يقول العلامة فريدما[4]: والحق أنّ القانون الطبيعي عبر عن نزعة خاصة في اتجاه الفكر القانوني، وكأنّه خميرة لعملية صنع القانون. ولهذا فإنّ العبودية وإن كانت متعارضة مع القانون الطبيعي ألا إنّها لم تكن حالة لا قانونية وقد تلطفت تدريجياً بتأثير فكرة العدالة التي هي قوام القانون الطبيعي.

---

(١) دانتريف. المرجع السابق، ص ٣٠.

(٢) مرقس. المرجع السابق، ص ٢٨٥.

(٣) السنهوري، المرجع السابق، ص ٣٤.

(٤) فريدمان، المرجع السابق، ص ٢٥.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ فقهاء الرومان آمنوا بوجود قانون الطبيعي يتصف بالعمومية من حيث إنّه لا يخصّ شعباً دون آخر ويستقي أحكامه من الطبيعة ذاتها. وفي ذلك يقول الفقيه بول أنّ كلّ ما هو عدل وخير يأمر به القانون الطبيعي[1] وقوة هذه القانون لا تستند إلى وجود جزاء مادي يوقع على من يخالف أحكامه، وإنّما ترجع إلى سمو مبادئه. ولذلك كانت أحكام القانون الطبيعي مثلاً أعلى تحتذي به القوانين الوضعية.

---

(١) الدكتور عبد لمنعم البدراوي، المدخل للعلوم القانونية، ص ٤٠٠.

المبحث الثالث

فكرة القانون الطبيعي عند جروسيوس وخلفائه في العصر الحديث حتى القرن التاسع عشر

إنّ الثورة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أدّت إلى النهضة، وحركة الإصلاح الديني، وظهور الدول القومية، ولدت مشاكل جديدة احتاجت إلى حلول جديدة في إطار قانوني جديد. وقد اعتقد كثير من المفكرين إنّ في وسع فكرة القانون الطبيعي تزويد المجتمع بهذه الحلول[1] ألا إنّ التفكك الّذي حلّ بالعالم المسيحي عقب حركة الإصلاح الديني والتحدي الدنيوي لسلطة الكنيسة، ذلك التحدي الّذي كان من تراث عصر النهضة، جعل صحة هذا القانون أمراً يتعّذر الدفاع عنه على أسس دينية، كما أنّ خطة السياسة-الواقعية التي انتهجها حكام الدول القومية الجديدة، تلك السياسة التي رسمها ودعا إلى الاخذ بها مكيافللي في كتابه الأمير عام ١٥١٣ ميلادية جعلت مضمون قانون الطبيعة القديم، والذي استقرّ على أساس ديني في العصور الوسطى يبدو مصطنعاً إلى حدّ ما. ولذلك شرع جروسيوس (١٥٨٣- ١٦٤٥م) وهو في مقدمة المؤمنين بفكرة القانون الطبيعي في مطلع العصر الحديث في وضع أساس جديد لقانون الطبيعة جعله بمقتضاه مستقلاً عن الدين[2] وقائماً على الفهم السليم للطبيعة الإنسانية[3] وبسبب ذلك، اعتبر جروسيوس واضع النظرية الحديثة في القانون الطبيعي[4] والحقيقة إنّه لم يكن مبدعاً ومبتكراً لها، وإنّما كان متأثراً بفلسفة أرسطو التي كانت ينبوع الحكمة بالنسبة إليه. إنّ نظرية جروسيوس انطلقت من رأيه الّذي يقول فيه: إنّ الصفة المميّزة للإنسان هي رغبته الاجتماعية، ورغبته في حياة منظمة هادئة وفقاً لغريزته الاجتماعية وما يتميّز

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص ٣١، منذر الشاوي، المصدر السابق، ص ١٤

(٢) كوركونوف، المرجع السابق، ص ١١٨

(٣) فريدمان، المرجع السابق، ص ٣١.

(٤) دانتريف، المرجع السابق، ص ٥٣.

به من العقل[1] أي، إنّ الطبيعة نفسها هي التي تحملنا على الرغبة في إقامة العلاقة مع أقراننا، وإنّ العقل هو الّذي يحدّد القواعد التي تتمشى مع الطبيعة الإنسانية، وأنّ هنالك قواعد ومبادئ تفرضها الطبيعة الاجتماعية للإنسان ويحدّد العقل السليم معالمها، وأنّ هذه المبادئ منفصلة عن الوحي الديني[2] يؤكد ذلك ما اشتهر عنه من قول: من أنّ القانون الطبيعي لا يمكن تغييره حتى من قبل الله نفسه، وإنّه يفرض قواعده ولو لم يكن الله موجوداً!.

إنّ من أبرز الأسس التي قامت عليها آراؤه هي[3]: وجوب احترام الوعد المعطى، ووجوب احترام الملكية الفردية للناس ووجوب مكافحة الجريمة ولزوم تعويض الضرر الّذي يلحق الغير من قبل من تسبب في حدوثه.

وقد رأى جروسيوس أنّ الفعل المفروض على الناس لا يكون ملزماً لأنّ الله أمر به، بل الأحرى القول إنّ الله أمر به لأنّه ملزم. وكما إنّ الله نفسه لا يستطيع أن يجعل ضعف اثنين غير أربعة، فكذلك لا يستطيع ألا يعتبر شرّاً ما هو شرّ بطبيعته الباطنية. ويلاحظ، أنّ جروسيوس مزج بين المعرفة الأخلاقية وبين المعرفة الرياضية[4]، فعرف القانون الطبيعي بأنّه القاعدة التي يوحي بها العقل السليم والتي نحكم بمقتضاها حتماً أنّ العمل قبيح أو حسن طبقاً لاتفاقه مع المعقول. ولذلك فإنّ الله خالق الطبيعة يأمر بالعمل الصالح وينهى عن المنكر. فكأنّ القانون الطبيعي في رأيه مجموعة من المبادئ التي يدركها العقل، والتي تكون ملزمة للمواطنين والحكام على السواء[5] فهو ما يمليه العقل السليم، وهو الّذي يبيّن ما إذا كان فعل من الأفعال يتصف ثصفة الحسّة الأخلاقية، أو الضرورة الأخلاقية من حيث مطابقته للطبيعة العاقلة أو عدم مطابقته لها. وبعبارة أخرى إنّ القانون الطبيعي في رأيه قواعد عقلية للعدل مستخرجة من طبيعة الأشياء، وهو ذلك

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) دانتريف، المرجع السابق، ص ٥٣، كوركونف، المرجع السابق، ص ١٣١

(٣) فريدمان، المرجع السابق، ص ٣٢، منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ١٧

(٤) الموسوعة الفلسفية، المصدر السابق، ص ١٢٦

(٥) المرجع السابق ص ١٢٦

القانون الّذي يفرضه ويستخلصه العقل القويم من طبيعة الإنسان مميّزاً بين العدل وبين الظلم.

إنّ استخلاص تلك القواعد يتمّ في رأي جروسيوس بطريقتين أولاهما: الطريقة الاستنباطية (طريقة الحكم المسبق) التي تقوم على التدليل العقلي الّذي يستنبط من الطبيعة البشرية قواعد القانون الطبيعي. وثانيتهما: الطريقة الاستقرائية (طريقة الحكم اللاحق). وهي التي تقوم على الاستقراء من تطبيقات الشعوب للقواعد التي يمكن اعتبارها طبيعية. وقد فضل جروسيوس الطريقة الأولى، وقال إنّها الأسلوب المهذب، ولأنّ القانون الطبيعي يملك قيمة بذاته[١]

وأعتقد أنّ فكرة القانون الطبيعي كقانون يحكم المواقف السياسية والاجتماعية والدولية، تبلورت عند جروسيوس وأصبح لها كيان مستقل يمكن الاعتماد عليه في حلّ المشاكل المطروحة في شتى الميادين. ولما كان القانون الطبيعي وليد العقل ووليد الطبيعة فإنّه يكسب منهما صفات الوحدة والثبات والخلود. فهو لا يتغيّر بتغير المكان ولا بتغير الزمان. وهو يحدّد بجهد العقل مضمون القاعدة القانونية. وما وظيفة السلطة العامة إلاّ إعلان أنّ هذه القاعدة التي حدّد القانون الطبيعي مضمونها قاعدة ملزمة. ومن هنا كان وجوب استناد القانون الوضعي إلى أساس من مسلمات العقل الموافقة لطبيعة الأشياء[٢]

أخلص ممّا تقدم إلى القول أنّ القانون الطبيعي عند جروسيوس يعني أنّ الطبيعة البشرية بجانبيها الغريزي والعقلي تفرض مبادئ محدّدة، وأنّ هذه القواعد والمبادئ تتصف بما يلي:-

١- إنّها عامة وثابتة على مرّ الزمن لا تختلف باختلاف العصور ولا تتباين بتباين المجتمعات.

٢- إنّها يكشفها العقل السليم ولا يخلقها. أي أنّ دور العقل يقتصر على الكشف عنها.

---

(١) أستاذنا منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ١٦

(٢) حسن كير، المرجع السابق، ص ١٠٥

٣- إنّها تعتبر القدر المشترك لسعادة المجتمع البشري. ولذلك فإنّها النموذج الأسمى في كلّ مجتمع، والمثل الأعلى لكلّ تشريع وضعي[(١)]

ومن الجدير بالذكر، أنّ مدرسة القانون الطبيعي التي تبلورت في القرن السابع عشر، والثامن عشر لم تعتبر القانون الطبيعي قانوناً مكّملاً للقانون الوضعي، وإنّما اعتبرته قانوناً مستقلاً خالداً يقف إلى جانب القانون الوضعي، تحكم قواعده علاقات الناس كافة، وتهيمن مبادؤه على جميع المجالات[(٢)]

وحيث إنّ القانون الطبيعي حسب المفهوم الذي حدّده جروسيوس، شكّل خميرة طيبة لدعاة حرية الفرد من الناحية الاقتصادية والسياسية وللمنادين بأنّ الفرد غاية في نفسه، فقد أصبح مذهباً اقتصادياً للفيزوقراط الطبيعيين فيما بعد، ومنهجاً متفقاً مع الفلسفة الليبرالية. وللتدليل على ذلك أقول[(٣)]:

إنّ الليبرالية فلسفة قائمة على أساس أنّ ثمة قواعد ثابتة وخالدة، وسابقة على وجود المجتمع، تقود خطى الأفراد في سبيل يؤدي تلقائياً إلى مصلحة المجتمع من خلال محاولة كلّ فرد تحقيق مصلحته الخاصة. وأنّ الحلّ الليبرالي لشتى المسائل يقوم على ثلاث قواعد: -

الأولى: إنّ الناس ولدوا أحراراً متساوين في الحقوق، وهي حقوق يستمدّونها من طبيعتهم كبشر فلا يجوز المساس بها.

الثانية: إنّه لابدّ من تنظيم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين بقوانين وضعية يجب أن لا تسمح للحاكمين بالمساس بتلك الحقوق الطبيعية.

الثالثة: تكون وظيفة هذا التنظيم مقصورة على حماية المجتمع من الخطر الخارجي، وإقرار الأمن الداخلي دون تدّخل في العلاقات بين الناس، تاركاً القانون الطبيعي يؤدي غايته الطبيعية وهو يؤديها على أفضل وجه، كلّما توافرت للناس الحرية في أن يفعلوا ما يريدون دون تدّخل من الدولة.

---

(١) أستاذنا عبد الباقي البكري، المرجع السابق، ص ٢٢٣.

(٢) كوركونوف، المرجع السابق، ص ١٣٠

(٣) الدكتور عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، ص ٤١١.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ فكرة القانون الطبيعي العقلي تتطابق أهدافها مع الليبرالية في العصر الحديث، وأنّ هذه الأهداف هي عين ما تصبو إليه الطبقة البرجوازية. ولما كانت الثورة الفرنسية ثورة هذه الطبقة فلا عجب أن رأينا وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادرة عام ١٧٨٩ تنص في مادتها الثانية على أنّ "هدف كلّ جماعة سياسية هو حفظ حقوق الإنسان الطبيعية الخالدة" ولا غرو أن حدّدت الفقرة الثانية من المادة نفسها هذه الحقوق الطبيعية بأنّها: الحرية والملكية والأمن، ومقاومة الطغيان[١]

(١) أستاذنا منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ٢٢

المبحث الرابع

الصور الحديثة لفكرة القانون الطبيعي منذ نهاية القرن التاسع عشر

إنّ بداية القرن التاسع عشر شهدت انحسار المفهوم التقليدي للقانون الطبيعي، واختفائه في زوايا الدفاع عن النفس، وذلك لعوامل متعدّدة أبرزها ما يأتي:

أولاً: هيمنة الفلسفة الوضعية على الأفكار العلمية والاجتماعية والقانونية في تلك الفترة:

وخلاصة هذه الفلسفة أنّ الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين. وأنّ المثل الأعلى لليقين يتحقّق في العلوم التجريبية[1] وبعبارة أخرى أنّ الفلسفة الوضعية تعتمد على الملاحظة والتجربة، وهي فلسفة تبناها أوجست كونت (١٧٩٨- ١٨٥٧).

ثانياً: بروز المدرسة التاريخية، التي تزعمها العلامة الألماني كارل فون سافيني الّذي تصدى لفكرة القانون الطبيعي بالنقد[2] فانكر وجود قانون طبيعي ثابت في الزمان والمكان، كما استنكر القول أنّ القانون ثمرة التفكير والاستنباط ورأى أنّ القانون كائن ينشأ بنشأة المجتمع وبسبب حاجاته وأوضاعه ويسايره في تطوره. فهو لذلك يتغيّر ويختلف باختلاف الزمان والمكان وفقاً لظروف كلّ أمة وحاجاتها[3] وقد نشأت هذه المدرسة كرد فعل أو كتعبير عن عدم الرضا بحركة التقنين التي ظهرت في فرنسا في عهد نابليون، والتي انسجمت مع مذهب القانون الطبيعي العام الثابت الّذي يكشفه العقل البشري. ذلك لأنّ التسليم بوجود قانون طبيعي ثابت لا يتغيّر، يجعل تقنين القانون الوضعي أمراً لا يتنافى مع طبيعة القانون.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ص ٣٠٥.

(٢) السنهوري، المرجع السابق، ص ٤١، حسن كيرة، المصدر السابق، ص ١١٤.

(٣) السنهوري، المرجع السابق، ص ٤٢.

ولا يهمنا الأساس الّذي قام عليه مذهب التطور التاريخي، ولكن الّذي يجب أن يقال، أنّ هذا المذهب لقي تقبلاً ونجاحاً طوال القرن التاسع عشر وأفقد ثقة المفكرين بفكرة القانون الطبيعي، وأوهن الاعتقاد بوجود قانون تتوافر فيه صفات الخلود والثبات والشمول على اختلاف الأزمنة والمجتمعات.

ثالثاً: التناقضات الرئيسة التي انطوت عليها فكرة القانون الطبيعي وأبرزها ما يلي[1]:

أ- إنّ قواعد القانون الطبيعي قوانين طبيعية، والطبيعة وقواعدها مجموعة ظواهر أو وقائع مرتبطة فيما بينها برابطة السبب والنتيجة، ويحكمها قانون السببية، ولذلك فإنّها توصف بأنّها قواعد تقريرية. ولما كانت هذه القواعد تحكم تصرّفات الأفراد في المجتمع فهي إذن قواعد قانونية، وقواعد القانون توصف بأنّها قواعد تقويمية لأنّها لا تقرّر ما هو قائم وإنّما تقوّم السلوك وتسير به نحو الأفضل.

ويبدو ممّا تقدم أنّ فكرة القانون الطبيعي تنطوي على خلط بين ما هو كائن، أي القوانين الطبيعية وبين ما يجب أن يكون أي القواعد القانونية الوضعية. وفي ذلك يقول العلامة كوركونوف[2]: "إذا كانت حياتنا العقلية تخضع لقانون السبب فلن يكون هناك شيء فيها مضاداً للطبيعة، وفي ظلّ هذا الافتراض لن توجد قواعد لا تكون متسقة مع الطبيعة، وبالتالي فإنّ القواعد المختلفة في القانون الوضعي ستكون منسجمة مع الطبيعة وهي بهذا المعنى تعتبر طبيعية ولم نجعل من القانون الوضعي مقابلاً للقانون الطبيعي كقانون فرد يتسق مع الطبيعة وواضح أنّ هذه النتيجة بينة البطلان"

ب- إنّ وجود القانون الطبيعي كنظام متكامل ينهض بمهمة حلّ المشاكل القانونية، يثير الشك في أهمية القانون الوضعي. فإذا كان القانون الطبيعي قانوناً عالمياً كاملاً فكيف وجد القانون الوضعي بجانبه بصورة ناقصة؟ وفي ذلك يقول العلامة كوركونوف[3]: "وللحقيقة إنّ المؤلفين الأوائل لمدرسة القانون الطبيعي بحثوا عن

---

(١) أستاذنا منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) كوركونوف، المرجع السابق، ص ١٣٢

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.

التوفيق بين حقيقة وجود القانون الوضعي مع فرضية القانون الطبيعي، ولكنهم لم يبلغوا مثل هذه التسوية والتوفيق إلا بالتناقض مع أنفسهم"

ت- إنّ منطلقات مذهب القانون الطبيعي تسبغ الصفة الدينية عليه لأنّ القواعد التي تحكم سلوك الأفراد مادامت تستنبط من الطبيعة، أو تفرضها طبيعة الأشياء، فإنّ ذلك يعني أنّ الطبيعة لها إدراك وإرادة، ولها هدف وغاية. وهذا ما لا يمكن أن تحقق إلاّ إذا افترضنا أنّها من خلق إرادة عليا، هي إرادة الله سبحانه. وعليه فإنّ القانون الطبيعي أو قانون الطبيعة لا يكون إلاّ القانون الإلهي وهو القانون الّذي أراده الله خالق الكون والطبيعة. إنّ هذه النتيجة تتناقض تماماً مع القول: إنّ قواعد القانون الطبيعي ذات وجود موضوعي.

وبالرغم من الانتقادات التي وجهت إلى فكرة القانون الطبيعي في منتصف القرن التاسع عشر حتى ظنّ أنّه زال من مسرح الفكر[1]، فإنّ أنصاره لم يفقدوا إيمانهم به بل نشطوا في سبيل بعث فكرته من جديد، وشرعوا ينفخون فيه روحاً جديدة. وقد جرت محاولات عديدة لصياغة صور جديدة للقانون الطبيعي، حاولت الاحتفاظ بفكرته الأساس مع تغيير في مضمونه. ولكنها تباينت من حيث النظر إلى المضمون. وسأتناول بالبحث فيما يلي صورتين تعتبران من أهم المحاولات التي جرت لأحياء فكرة القانون الطبيعي.

الصورة الأولى:– وهي الصورة التي حدّد إطارها الفقيه الألماني ستاملر في أواخر القرن التاسع عشر، وتبعه في ذلك بعض الفقهاء الفرنسيين، من أبرزهم سالي[2]، وسميت بالقانون الطبيعي ذي المضمون المتغيّر، أو ذي الحدود المتغيّرة. لقد سلّمت هذه الصورة بوجوب التخلي عن القول بوجوب قانون طبيعي ثابت المضمون في الزمان والمكان، مع لزوم التمسك بالفكرة الثابتة التي تسمو على القوانين الوضعية، وهي فكرة العدل. وفكرة العدل هي التي تسمح لنا بالحكم على القواعد القانونية هل هي عادلة في الزمان والمكان؟. فما يعدّ عدلاً بالأمس قد لا يعدّ كذلك في يومنا هذا. وما يعتبر عدلاً لدى شعب قد يكون هو الظلم عند شعب آخر ولكن شيئاً ثابتاً لا يتغيّر هو الإحساس بفكرة العدل في ذاتها، باعتبار أنّ العدل موّجه للقانون الوضعي. وهذه الفكرة الخالدة في رأي

---

(١) دانتريف، المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) عبد المنعم البدراوي، المصدر السابق، ص ٤٠٨.

أنصار هذه النظرية هي جوهر القانون الطبيعي. وقد استهدفت نظرية ستاملر للنقد الشديد من حيث إنّه لم يسبغ صفة الثبات إلاّ على فكرة مجرّدة خالية من المضمون الحقيقي، ومن حيث إنّه لم يحاول تحديد مضمون فكرة العدل[1] وقد شبّه البعض فكرة ستاملر "بزجاجة فارغة ألصقت عليها بطاقة جميلة" ذلك لأنّ هذه النظرية أفرغت القانون الطبيعي من عناصره الأصلية وهي أنّ القانون الطبيعي مبادئ يستوحيها العقل، وتتصّف بالثبات والعمومية. ولهذا قامت حركة ترمي إلى بعث القانون الطبيعي في صورته التقليدية مع شيء من التضييق في مفهومه، وقصر نطاقه على مجموعة قليلة من المبادئ المبنية على العدالة وسلامة الذوق. وقد تبلورت هذه الحركة في الصورة الثانية الآتية.

الصورة الثانية[2]:- تسترجع هذه الصورة الخصائص المميّزة للنظرية التقليدية للقانون الطبيعي وهي علوية القانون الطبيعي وسمّوه على القانون الوضعي، وخلود مبادئه. ألا إنّ هذه الصورة تقصر مضمون القانون الطبيعي على بعض المبادئ السامية الثابتة التي تتميّز عن قواعد القانون الوضعي بخلودها وثباتها والتي تعتبر موّجهة وملهمة للمشرع الوضعي، دون أن تنزل إلى التفصيل والتفريع، خلافاً للمذهب التقليدي الّذي رأى في القانون الطبيعي مجموعة كاملة من القواعد التي تصلح لأنّ تمدّنا بحول لكل ما يقوم بين الناس من روابط. ولكن الخلاف ثار بين أنصار هذه الصورة من الفقهاء بشأن تحديد المبادئ الثابتة الخالدة السامية العامة التي يضمها القانون الطبيعي. فذهب بعضهم إلى أنّ هذه المبادئ الأساس هي مبدأ وجوب احترام شخص الإنسان، واحترام العهد المقطوع، والالتزام بتعويض الضرر الحادث بطريقة غير مشروعة، واحترام الأسرة، واحترام الملكية واحترام السلطة العامة، وعدم الأثراء على حساب الغير ومعنى ذلك أنّ أنصار فكرة القانون الطبيعي الجديدة لم تتفق كلمتهم على ما يدخل في هذه المبادئ الأساس في مفهوم القانون الطبيعي وما لا يدخل فيها. وهذا الاختلاف في حدّ ذاته لا يمكن إلاّ أن يكون عنصر ضعف في هذا المفهوم بمعنى أنّه يترك المجال واسعاً للذاتية

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠٩.

(٢) عبد المنعم البدراوي، المرجع السابق، ص ٤٠٩، أستاذنا منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ٢٩. سليمان مرقس، المرجع السابق، ص ٢٩١.

والتصوّر الفردي[1] وحيث إنّ هذه الصورة تشكل النظرية المعاصرة لفكرة القانون الطبيعي فإنّي أتناول بالذكر آراء فقيهين بارزين أسهما في إبراز هذه الصورة هما بلانيول وجنى[2]

فقد قال بلانيول: "إنّ القانون الطبيعي مجموعة مبادئ محصورة العدد، مبنية على العدالة وسلامة الذوق يتعيّن على المشّرع أن يراعيها. فالقانون الطبيعي ليس هو القانون، ولا نموذج القانون بل هو القاعدة العليا للتشريع التي إن حاد عنها المشرع وخرج عليها كان تشريعه ظالماً أو فاسداً. غير أنّ مبادئ القانون الطبيعي قليلة العدد فإذا قلنا إنّ المشّرع يجب أن يضمن حياة الناس وحريتهم، وأن يحمي حرية العمل وحرية المال، وأن يمنع ما من شأنه أن يضرّ بالنظام الاجتماعي والأدبي، وأن يعترف للزوجين وللأقارب بحقوق وواجبات متبادلة فإنا نكون جد بعيدين عن تفصيل القواعد التي يشتمل عليها قانون وضعي معيّن، ولكنا نكون قد استنفدنا تقريباً مبادئ القانون الطبيعي" وأمّا الفقيه جني فقد دافع عن فكرة القانون الطبيعي ضد النظرية الوضعية للقانون، ونظر إلى القانون الطبيعي على أنّه الموّجه للقانون الوضعي[3]، وأخذ الحقائق العقلية والحقائق المثالية بعين الاعتبار في فلسفة القانون. فأراد بالعنصر الأول عدداً من المبادئ العقلية وقصد بالعنصر الثاني الأفكار والقيم السائدة في وقت معيّن وفي مجتمع معيّن ويلعب هذان العنصران دوراً هامّاً في بنية القانون عند جني وإن أضاف إليهما عناصر أخرى[4]

وقد ذهب بعض أنصار هذه الفكرة الجديدة إلى التمييز بين مبادئ القانون الطبيعي في حدّ ذاتها، وأطلقوا عليها اسم القانون الطبيعي المبدئي أو الأولي وبين الحلول العادلة التي تتفرع عن تلك المبادئ والتي تراعي جزئيات كل حالة وظروف كل شخص. وأطلقوا عليها اسم القانون الطبيعي الثانوي أو التطبيقي كما أطلقوا عليها اسم قواعد العدالة. ومنذئذ ظهر التمييز بين مبادئ القانون الطبيعي التي تعني قلّة من المبادئ الساميّة

---

(١) أستاذنا منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) أستاذنا عبد الباقي البكري، المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية: ج ١ ص ١٨٨، المرجع السابق، ص ٢٩٢

(٣) فريمان، المرجع السابق، ص ٦٠

(٤) سليمان مرقس، المرجع السابق، ص ٢٩٢ نقلاً عن جني في كتابة العلم والصياغة في القانون الخاص الوضعي، ض ٢

الخالدة وبين قواعد العدالة التي تعني الشعور بالإنصاف وهو شعور يقتضي تطبيق مبادئ القانون الطبيعي مع مراعاة ظروف الأشخاص وجزئيات الحالات.

وبسبب هذا التمييز ذكر بعض المشّرعين هذين المصطلحين معاً، القانون الطبيعي وقواعد العدالة، في معرض الإشارة إلى ما ينبغي على القاضي الرجوع إليه من مصادر رسمية للقانون عند البت في القضايا المعروضة عليه. فقضت الفقرة الثانية من المادة الأولى من التقنين المدني المصري بوجوب الحكم بمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدلة إذا افتقد القاضي النص والعرف ومبادئ الشريعة الإسلامية. واكتفى بعض المشّرعين بالزام القاضي بالرجوع إلى قواعد العدالة دون ذكر مصطلح مبادئ القانون الطبيعي كما فعل المشّرع العراقي. ولعلّ من ذكر المصطلحين معاً من المشّرعين، قصد بمبادئ القانون الطبيعي مبادئ العدل المجرّد وأراد بقواعد العدالة ما تقتضيه هذه المبادئ من وجوب الاعتداد بالملابسات الخاصّة والاعتبارات الجزئية. أما من اكتفى بذكر قواعد العدالة وحدها، فقد أراد إحالة القاضي إلى ما تمليه مبادئ العدل من شعور بوضع الحلول المنصفة[1]

وبالرغم من تعدد صور القانون الطبيعي المعاصرة فإنّها تجمع على التأكيد على الحقيقة التي تقول بأنّ النظرية القانونية، تعني البحث عن العدالة، وإنّ المصطلح الطبيعة لا يزال يملك السحر القديم وأنّه يوحي بالحقيقة المطلقة التي يبحث عنها الإنسان[2]

الصورة الثالثة: مفهوم الواقعية عن القانون الطبيعي

في المنهج الواقعي الذي اعتمده الفقه والقضاء الأمريكيان تناول الأستاذ كارل ليوبيلين أستاذ مادة أصول القانون في الجامعات الأمريكية المعروفة ، والمتوفى عام ١٩٦٢م مفهوم الواقعية عن القانون الطبيعي ، ووصفه بأنه تعبير عن الإلحاح تجاه ما هو حق وملائم وعدل ، تجاه موقف مثالي يراه الناس هدفا صحيحا لكل قانون أو نظام قانوني ، الإلحاح الذي ينبض في المرء عند ما يرتبك من التفصيلات القانونية الفنية ، أو ينزعج من جمود الإدارة أو يثار من محام يتاجر بالحقيقة

---

(١) أستاذنا عبد الباقي البكري، المدخل المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٨

(٢) فريدمان، المرجع السابق، ص ٦٢.

ويتابع الدكتور سعيد الصادق في كتابه القيم المنهج القانوني في الولايات المتحدة الأمريكية وجمهورية مصر العربية بيان أفكار هذا الأستاذ بالاستناد الى مؤلفاته المشار اليها في ص ٢٠٣ وما بعدها من هذا الكتاب ، ويقول :

ومن خلال هذا المفهوم الواقعي عن القانون الطبيعي يؤكد ليوبيلين على ثلاثة استنتاجات

الأول : عدم جواز النظر الى القانون الطبيعي باعتباره مكونا من مجموعة من المبادئ العامة المصاغة على نحو يسمح بتطبيقها في كل زمان ومكان ، فالقانون الطبيعي باعتباره قانونا يجب أن يقوم على تنظيم مجتمع ، وباعتباره مرشدا للقانون الوضعي يجب أن يعالج نظام مجتمع لا يختلف كثيرا عن المجتمع الذي يرشد قانونه الوضعي؛ ذلك أن تنظيم مجتمع معين يجب أن يكون من خلال غرس أقدام القانون الطبيعي في هذا المجتمع ، كما أن تقديم الإرشاد لنظام قانوني وضعي يتطلب أن يكون القانون الطبيعي على مقربة من هذا النظام ، فالثمرة الحقيقية للقانون الطبيعي لا تتحقق إلا من خلال تحويله إلى شيء واقعي ملموس، الى قواعد تفصيلية وافتراضات معيارية تجلس بجوار القاضي حتى تمكنه من تصحيح أي خطأ في صياغة قاعدة القانون الوضعي وحتى تزوده بكيفية تفسيرها وتطبيقها أو إعادة صياغتها وتطويرها ، فالعلاقة بين القاون الطبيعي والقانون الوضعي شبيهة بعلاقة هذا الأخير بالسلوك الإنساني السائد فعلا

الثاني : إن فكرة القانون الطبيعي تكون أكثر فائدة في النظم القانونية الأنجلو الامريكية التي تأخذ بنظام السابقة القضائية الذي يتيح الفرصة اليومية لإعادة النظر في صياغة المبادئ والقواعد القانونية السابقة ، وذلك على خلاف الحال في النظم القانونية الأخرى التي لا يتمتع فيها القاضي بسلطة تقديرية مماثلة تجاه قواعد القانون الوضعي التي تكون مصاغة في كلمات يصعب عليه تغييرها

الثالث : وجود تماثل بين أنصار القانون الطبيعي وأعضاء الحركة الواقعية القانونية في التوكيد على ضرورة مراجعة القواعد القانونية الوضعية من خلال قيمتها الحقيقية التي يكشف عنها التطبيق العملي ، وفي وجوب الاستفادة من السلطة التقديرية التي تشتمل عليها القواعد التشريعية والسوابق القضائية بل وفي المثل العليا القانونية الخاصة بكل منهم

وواضح أن مفهوم ليوبيلين عن القانون الطبيعي يكشف بوضوح عن اقترابه من نظرية القانون الطبيعي ذي المضمون المتغير

الفصل الثاني

فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي

بين الفكرين الإسلامي والغربي

قبل الولوج في هذا الموضوع لابدّ لي من تلخيص ما ذكرته في البابين السابقين تمهيداً لأجراء المقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي فيما يتعلّق بفكرة القانون الطبيعي، ومسألة التحسين والتقبيح العقليين.

إنّ إمعان النظر والتعمق في المرحلة العقلية الطويلة لفكرة القانون الطبيعي يمكننا من الكشف عن عناصر القانون الطبيعي العقلي، علماً بأنّ هذه العناصر لم تتبلور بشكلها المتكامل إلاّ في العصر الحديث وعلى يد جروسيوس بالذات. وهي العناصر الآتية:-

١- إنّ القانون الطبيعي مجموعة من المبادئ العامة المطلقة، والخالدة وهي مبادئ لا تختلف باختلاف العصور ولا تتباين باختلاف المجتمعات.

٢- إنّ في وسع العقل الإنساني الكشف عنها.

٣- إنّ هذه المبادئ تمثّل النموذج الأسمى، والمثل الأعلى لكل قانون وضعي.

٤- إنّ هذه المبادئ توحي بفكرة العدل.

ومع ذلك ينبغي التأكيد على أنّ فكرة القانون الطبيعي القائمة على هذه العناصر، لم تكن في بداية النهضة الفلسفية عند اليونان سوى تطلّع إلى العدالة السماوية، ثمّ صوّرها أفلاطون في نظريته المعروفة بالمثل الأفلاطونية، ثمّ اندمجت تلك المثل ومنها مثل العدالة الّذي هو ركن القانون الطبيعي في الشيء ذاته، وأصبحت جزء من حقيقة الأشياء التي آمن أرسطو بثباتها خلافاً للسوفسطائيين. ولذلك فرّق بين العدل في ذاته، وبين العدل داخل المجتمع. وأصبحت عند الرواقيين مبدأ عقلياً يعمّ الكون والمجتمع، وكذلك كانت عند الرومان. هذا فيما يتعلّق بالقانون الطبيعي.

وأمّا خلاصة ما ذكرناه في الفكر الإسلامي فقد اتّضح لنا من خلال البحث في نظرة علماء المسلمين إلى هذا الموضوع أنّ فكرة التحسين والتقبيح العقليين نظرية متكاملة من حيث الأسس والأهداف، وأنّها تستند إلى الأسس الآتية:-

أولاً: إنّ الإنسان كائن مسؤول، وإنّ الضرورات العقلية هي المنطلق الأول والأساس لاحتلال مركز المسؤولية.

ثانياً: إنّ ما يؤهل الإنسان لتحمّل المسؤولية نوعان يعدهما المعتزلة من الضروريات المقرّرة في العقل هما:

أ- ما يكمل به العقل.

ويقصد به العلم بالأشياء الضرورية المتقرّرة في العقل مثل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح، وضرورة دفع الضرر عن النفس معلوماً أو مظنوناً، وقبح الظلم والكذب، وحسن العدل والإنصاف، وردّ الوديعة.

ب - ما هو من أصول الدلالات.

أي أنّ عقل الإنسان قد هيء لاحتواء أصول الأحكام العقلية، ونقصد بذلك ما يقوله العلامة المعتزلي عبد الجبار[1] "إنّ كل ما على المكلّف فعله أو تركه قد ركب الله جمله من العقول، وإنّما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها ويعني ذلك ما تردّده المعتزلة من أنّ العلم بأصول المقبحات والمحسنات ضروري.

ثالثاً: إنّ الحكم منوط بالواقعة الاختيارية ذاتها، وليست له علاقة ما بالإرادة أي بالأمر والنهي، والحكم ظلّ الواقعة إن لم يكن ذاتياً فيها أو بتعبير آخر الإقرار بمبدأ ذاتية الحكم. بمعنى أنّ الأحكام كافة تنبع من داخل الفعل دون أن تفرض عليه من الخارج فللأفعال قيمة خلقية في ذاتها ووصف شرعي في داخلها، فلا يبحث عن المقياس الخلقي للأفعال في خارج الفعل بل في ذاته.

رابعاً: إنّ مادية الحكم تعني انفصاله عن أية قوة أو إرادة خارجيتين ويؤدي هذا بالضرورة إلى انسحابه على كل فعل مهما كان فاعله حاكماً أو محكوماً

---

(١) المحيط بالتكليف، المرجع السابق، ص ٢٢.

خامساً: وحيث إنّ أوصاف بعض الأفعال لا تنفك عنه بأن تكون ذاتية فيه كحسن العدل والإنصاف وحسن الطاعة، وتنفيذ الالتزام (ردّ الوديعة) فإنّ هذا يعني أنّ الفكرة تقرّ مبادئ وقيماً عامة خالدة خلود الوصف والقيمة الكامنين في الفعل، وهذه القيم ثابتة في الفعل لا تختلف باختلاف الفاعل.

سادساً: وحيث إنّ العقل مؤهل لإدراك الأوصاف والقيم الكامنة في العقل (الواقعة) فإنّه يستخلص القاعدة الشرعية إما ضرورة أو بالاستدلال. ذلك أنّ الحكم العقلي الّذي يصدر من إدراك العقل لطبيعة الوصف الكامن في الفعل يفترض أن يتطابق معه الحكم الشرعي، لأنّ الأحكام الشرعية تهدف إلى تحقيق مصالح الناس المعقولة وهي معلّلة بمثلها من المنافع والأغراض. والأصلح واجب عليه أو واجب عنه.

تلك هي بعض الأسس والأهداف لفكرة التحسين والتقبيح العقليين ولدى مقارنتها بفكرة القانون الطبيعي تتّضح لنا أوجه للشبه وأوجه للخلاف، ولذلك سأوزع هذا الفصل على مبحثين، أخصص أولهما للكلام على أوجه الشبه، وأعقد المبحث الثاني لأوجه الخلاف.

المبحث الأول

أوجه الشبه بين فكرتي التحسين والتقبيح العقليين والقانون الطبيعي

بالرغم من البون الشاسع بين فكرة التحسين والتقبيح العقليين وفكرة القانون الطبيعي من حيث النشأة والغرض، والهدف والحقيقة، فإنّ الباحث يلمس خيوطاً متشابهة في نسيج الفكرتين من حيث المعنى والصفات والنطاق ووسيلة الكشف ومن حيث الدلالة على تشخيص أساس معيّن للقانون والشرع. وفيما يلي أتناول بالتفصيل وجوه الشبه بين الفكرتين. فأقول: تتشابه الفكرتان: فكرة القانون الطبيعي وفكرة التحسين العقلي في نواح متعددة هي:

أولاً: من حيث المعنى.

اتّضح لنا من خلال دراسة فكرة التحسين العقلي أنّها تعني وجود قواعد ومبادئ يكشفها العقل البشري السليم في طبيعة الفعل ذاته. وتوصف تلك القواعد بأنّها ثابتة وخالدة. وأنّ هذا المعنى لا يخرج عن المقصود بالقانون الطبيعي الّذي يعني وجود مبادئ وقواعد يكشفها العقل السليم، وتفرض نفسها في كلّ الظروف والأحوال. وممّا يعضد وجه الشبه هذا أنّ أصحاب الفكرتين أوردوا نماذج وأمثلة متشابهة للفكرتين دون أن يتأثر أحدهما بالآخر. فأصحاب فكرة القانون الطبيعي يمثلون لذلك بالعدل والظلم، وتعويض الضرر، واحترام الوعد، واحترام الملكية الفردية للناس، واحترام حرية الإنسان وحياته وغير ذلك من الحقوق التي تسمّى بالحقوق الطبيعية والمسطرة في ميثاق حقوق الإنسان باعتبار أنّ هذه الأمور تتمشى مع الأهداف العامة للإنسان وحياته الاجتماعية وطبيعته البشرية ولذلك يقولون إنّ الوصية (لا تقتل) هي من سنن القانون الطبيعي لأنّ الهدف العام الأساس للطبيعة البشرية احترام وجودها في أفرادها.

إنّ هذه النماذج والأمثلة تدخل ضمن نماذج وأمثلة فكرة التحسين العقلي، وإنّ النموذج الأول لقاعدة التحسين هو العدل. والعدل كما عرّفه المعتزلة هو توفير حقّ الغير

واستيفاء الحقّ منه، وهذا يعني ما نسميه بضمان الحقوق والواجبات. ويدخل ضمن العدل مبدأ احترام الحقوق التي تسمّى بالحقوق الطبيعية للإنسان وإنّ العدل يعتبر الواجب الأول بالنسبة لأصحاب هذه الفكرة، ويفهم هذا من تفسير العلامة الزمخشري المعتزلي كلمة العدل في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ العدل هو الواجب[1]

ومن الجدير بالإشارة أنّ المعتزلة توسعوا في العدل الإلهي توسعاً كبيراً، أي بحثوا العدل من خلال بحث هيمنة الله على الإنسان وأهملوا بحث العدل من خلال سيطرة الحُكام. ومن الأمثلة التي تردد في كتاب المعتزلة كنماذج لفكرة التحسين والتقبيح العقليين الحسن، والقُبح، والحقّ والصواب، والنفع والضرر والخير والشر، ورد الوديعة، والدفاع عن النفس وإنّ وصية (لا تقتل) تدخل أيضاً في صميم تطبيقات هذه الفكرة. فإنّ القتل ظلم والظلم قبيح والقبيح منهي عنه. وإذا كان أصحاب فكرة القانون الطبيعي يقولون إنّ قاعدة ((علينا أن نفعل الخير ونتجّنب الشر)) هي من القانون الطبيعي[2]، فأنّ الثابت لدى أصحاب التحسين العقلي أنّه يجب على المرء أن يفعل الخير، ويدع الشر طبقاً لهذا المبدأ ولا حاجة لإثباته إلى تأكيد إلهي بالوحي.

وهكذا يتّضح أنّ الفكرتين تتقاربان من حيث المعنى وتتشابه النماذج والأمثلة التي تذكر كتطبيقات لهما. أن تقارب المعنى وتماثل النماذج والتطبيقات يكفيان للاستدلال بوجود نقاط التقاء وشبه بين الفكرتين.

ثانياً: من حيث الصفات

عرفنا أنّ قواعد القانون الطبيعي تتصّف بالثبات، والخلود، والشمول وأنّ قواعد هذا القانون لا يمكن أن تتغيّر أي ليس باستطاعة الحاكم أو المشّرع هدم هذا القانون أو تحويره. وقد رأينا كيف أنّ جروسيوس وصف تلك القواعد بأنّها لا يمكن أن تتغيّر حتى من قبل الله نفسه وإنّها تكون ملزمة للمواطنين والحُكام والله على السواء. وواضح أنّنا نجد هذه الصفات أيضاً في مبادئ التحسين العقلي فإنّ في الأفعال قيمة خلقية في ذاتها، حسناً ذاتياً أو قبحاً ذاتياً، ففي العدل قيمة خلقية تسمّى بالحسن وهذه القيمة تشكل

---

(١) تفسير الكشاف، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧٣

(٢) جاك ماريتان، ترجمة عبد الله أمين، الفرد والدولة، ص ١١٠

قاعدة عقلية لا يمكن تغييرها لأنّ حسن العدل ذاتي فيه، أي مستقر وكامن فيه، فمادام العدل عدلاً فهو حسن. وقد رأينا أنّ ما هو حسن بذاته لا يمكن تغييره كردّ الوديعة، والإنصاف. ولذلك يقال إنّ الفكرتين تقرّان مبادئ عامة خالدة نظراً لاعترافهما بوجود قيم واعتبارات تظلّ ثابتة وملائمة للمجتمع الإنساني سواء في العلاقات الدولية أو الداخلية.

ثالثاً: من حيث النطاق:

إنّ الميادين التي تعمل فيها الفكرتان متماثلة. فإنّ نطاق القانون الطبيعي محدد بالقضايا العامة الشاملة التي يدركها العقل السليم، ولا يخرج إلى التفصيلات والتفريعات. كما أنّ نطاق قاعدة التحسين العقلي محدّد بالقضايا العامة التي يدركها العقل السليم ولا يجاوزها إلى التفصيلات والتفريعات إلاّ بتوسط النظر والبحث.

فيخرج عن نطاقهما المسائل الأخرى الخارجة عن ميدان العقل كمسائل الدين والإلهيات أو المسائل التي لا يمكن تلمسها إلا بعد الملاحظة والتجربة.

رابعاً: من حيث وسيلة الكشف

تتشابه الفكرتان في أنّ وسيلة كشف القواعد والمبادئ فيهما هي العقل. فإذا كان القانون الطبيعي مجموعة قواعد عقلية يكشفها العقل السليم فإنّ التحسين العقلي هو إدراك العقل السليم للمبادئ والأحكام. فدور العقل فيها هو دور الكشف والبيان لا دور الخلق والإيجاد. بمعنى أنّ العقل لا يخلق القاعدة القانونية أو الشرعية، وإنّما يكتشف ما هو موجود في طبيعة الأشياء من حسن ذاتي أو قبح ذاتي، فيؤدي هذا الكشف إلى ظهور القاعدة القانونية أو القاعدة الشرعية.

خامساً: من حيث الدلالة على تشخيص أساس معيّن للقانون والشرع:

تقرّ الفكرتان فلسفة واحدة لأساس القانون، وتشخصان طريقاً واحداً للوصول إلى أصل القانون وجوهره. ولتوضيح هذه الفقرة أقول:

إنّ القانون من ألصق المفاهيم والأفكار بالمجتمع، ومن أشدها تأثيراً وتأثراً به ولذلك تناوله المفكرون بالبحث المعمق، سواء في حقل البحث الاجتماعي أو البحث القانوني المجرّد، أو في حقل الفلسفة المجرّدة كما كان للأصوليين المسلمين اليد الطولى والأبحاث المعمّقة المبتكرة من تبيّان طبيعة الحكم الشرعي. وبالرغم من تعدّد أنماط البحث،

وتباين طبيعة الفلسفات المطروحة في هذا الميدان فإنّ في الإمكان توزيعها على اتجاهين هما:

هل القانون عمل الإرادة الحاكمة أو أنه ليس من عملها؟

وإنّ التعليق على النظريات التي قيلت في هذا الصدد يخرج عن دائرة بحثنا، ولكن الّذي يجب أنّ أوكد عليه هو أنّ الفكرتين – فكرة القانون الطبيعي وفكرة التحسين العقلي – تتشابهان في كشف أساس القانون وتشخيصه ذلك أنّ كلتيهما تقولان أنّ القانون يرجع أساساً إلى طبيعة الشيء أو الفعل لا إلى الإرادة الحاكمة، وإنّهما تلتقيان في رفض جعل الإرادة أساساً للقانون. ولدعم ذلك أنقل فيما يلي أقوالاً، ونصوصاً لكبار علماء المعتزلة، وللفيلسوف جروسيوس. وأبرز تلك الأقوال ما يلي:-

قال العلامة عبد الجبار المعتزلي[1] "فالغرض بقولهم إنّ الله تعالى أوجبه أنّه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكّننا من معرفته بنصب الأدلة" وقال العلامة المقبلي[2]: "إنّ الباري تعالى مبين للحكم فقط إما بالعقل أو بالسمع، وليس الحكم في ثبوته واقفاً على اختيار مختار أي على الإرادة كسائر الماهيات المجرّدة"

وقد اشتهر عن جروسيوس أنّه عرف القانون الطبيعي بأنّه هو القاعدة التي يوحي بها العقل السليم والتي بمقتضاها نحكم حتماً أنّ العمل قبيح أو حسن طبقاً لاتفاقه مع المعقول. ولذلك يقال إنّ الفكرتين تتشابهان في إقرار قواعد تستفاد من طبيعة الأشياء دون الحاجة إلى أن يضعها شارع، أو يدلّ عليها رسول بكتاب من الله، وهذه القواعد تقرّ ما إذا كان الشيء حسناً أم قبيحاً ويستطيع العقل دون سلطة أن يكشف حسن الحسن فنتبعه وقبح القبيح فنتجنبه[3]

وممّا يؤكد اتفاق الفكرتين على رفض الإرادة كأساس للقانون، أنّ مقولة المعتزلة، أنّ الأحكام ثابتة بحدوث الفعل على وجه معيّن، وربطهم الحكم بالفعل وجعل العلاقة بين الحكم والفعل علاقة علة بمعلول، وبعبارة أخرى أنّ أبعاد الأمر والنهي عن مجال خلق القاعدة القانونية، تتفق تماماً مع رأى جروسيوس من أنّ الأحكام الطبيعية التي يكشفها

---

(١) المغني في العدل والتوحيد، المرجع السابق، ج ٦، ص ٦٢

(٢) العلم الشامخ، المرجع السابق، ص ١٦٥

(٣) الدكتور مختار القاضي، أصول القانون، طبعة ١٩٦٧

العقل السليم هي ثابتة بقطع النظر عن الأمر الإلهي. كما أنّ مقولة جروسيوس الخاصة بأنّ هنالك قواعد ومبادئ تفرضها الطبيعة الاجتماعية للإنسان، ويحدّد معالمها العقل، شبيهة إلى حدّ بعيد بقول المعتزلة بوجود مبادئ وأحكام عقلية ضرورية لا يستغني عنها الإنسان.

يتّضح من ذلك، أنّ أراء كل من المعتزلة وجروسيوس تقرّ مبدأ ذاتية الحكم أي صدور الحكم عن طبيعة الأشياء، الأمر الّذي يستفاد منه أنّ القانون يعود ال أمر مادّي وموضوعي مستقل بنفسه نابع من طبيعة الأشياء ذاتها أو من طبيعة الفعل.

المبحث الثاني

أوجه الخلاف بين فكرتي التحسين العقلي والقانون الطبيعي

لاشكّ في أنّ الخلاف بين الفكرتين واسع ومتعدد الجوانب. ولعلّ أبرز وجوه الخلاف فيهما ما يأتي.

أولاً: من حيث النشأة:

ترتبط نشأة القانون الطبيعي بما راود الإنسان قديماً من حب التطلع إلى القوة الغيبية للاحتماء بها ضدّ الظلم والطغيان اللذين كانا من شيم حكام الدول والمدن قديماً، وذلك للتعبير عن أنّ القوانين الظالمة الوضعية التي تتحكم في رقابهم غير دائمة وغير ثابتة، وأنّ القانون الدائم هو ما يقتضيه العدل وقد نقشه الله في عقل كل إنسان. يؤيد هذا أنّ أصل الفكرة يعزى إلى أنتونيو سوفوكليس الّذي أشار صراحة إلى فكرة العدالة المطلقة في مسرحيته المشهورة[(١)] وهكذا ظهر القانون الطبيعي عندما عجز الإنسان عن إيجاد تفسير وضعي لواقع معيّن، أو إيجاد أساس لتنظيم العلاقات. ويؤكد ذلك نشأة وظهور القانون الطبيعي بشكل متميز لدى جروسيوس. فقد برزت في العصور الوسطى سلطتان كبيرتان فرضتا الهيمنة على الإمارات والدويلات المتعددة في أوربا هما الكنيسة والإمبراطورية. ولكن تطور الظروف الاقتصادية والسياسية أدّى إلى ظهور فكرة القوميات، وتقوية سلطان الملوك، ونشوء الوحدات السياسية ذات النطاق الواسع هي الدول الحديثة، التي كفلت لها قوتها الاستقلال عن كلّ من البابا والإمبراطور. فكان يتعيّن البحث عن أساس جديد لتنظيم العلاقات بين هذه الدول ذات السيادة، والتي اختلفت معتقداتها الدينية بعد الانقسام الّذي حلّ بالمسيحية نتيجة للإصلاح الديني، وظهور المذهب البروتستانتي. وكانت وسيلة جروسيوس إلى ذلك فكرة القانون الطبيعي[(٢)]

(١) انظر: دانتريف، المرجع السابق، ص ١٤

(٢) الدكتور إسماعيل غانم، محاضرات في فلسفة القانون، مذكرات مطبوعة بالرونيو، ص ٣٠.

أمّا نشأة فكرة التحسين والتقبيح العقليين فتختلف عن نشأة القانون الطبيعي اختلافاً كليّاً. فلم يكن التحسين العقلي ملجأ للاحتماء به ضد الأنظمة الوضعية، أو أمراً افتراضياً لجيء إليه لتحديد العلاقات بين الدول ذات السيادة، أو لتقرير حقوق فئة معيّنة، بل كان التحسين والتقبيح العقليان منهجاً عقلياً سارت عليه المعتزلة لاعتقادهم أنّ هذا المنهج تطبيق كامل للنصوص القرآنية المقدّسة، وأنّه وحده كفيل بسلامة الدين واستقامة العقيدة، أي أنّهم تبنّوا هذه الفكرة لا على أنّها بديل عن الشرع الإسلامي بل على أنّها تفسير حقيقي لمضمونه ومحتواه. ومعلوم أن تعقيل الإيمان والمعرفة من أهم المسائل الفكرية التي خاض فيها المتكلمون المسلمون جدالاً عنيفاً وقد شقت هذه المسألة رجال الفكر الإسلامي إلى قسمين. نظر قسم منهم إلى الإيمان بمنظار العقل وأخذ يستنبط من العقل منهج البحث والمناقشة. أما القسم الآخر فقد استقى الشرع من النصوص وحدها. وقد اختار المعتزلة المنهج الأول مستندين إلى أدلة عقيلة، وأدلة شرعية. والحقيقة أنّنا نستطيع أن نقول إنّ نشأة التحسين العقلي ترتبط بالجدال حول تفسير نصوص وآيات قرآنية يدلّ ظاهرها على فكرة التحسين العقلي، وبذلك تصبح هذه الفكرة كفيلة بسلامة الدين، واستقامة العقيدة.

ويحتمل أن يكون لنشأة هذه الفكرة أساس سياسي، حيث كان العدل مفقوداً في روابط الحكم إبان نشوء هذه الفكرة في القرن الثاني الهجري لاسيّما بالنسبة للسادة العلويين. فكانت الأمور تجري ضدّ تيار المنطق والعدل، وقد أرادوا التعبير عن سخطهم على النهج السياسي الّذي سار عليه حكامهم فابتدعوا تعبيراً آخر يشبه أن يكون رمزياً. حيث نادوا بوجوب أمور عليه تعالى طبقاً للمنهج العقلي كالأصلح، واللطف. وكأنّهم بذلك كانوا يطالبون حكامهم أن تتحدّد علاقاتهم بالمواطنين على أساس من اللطف والأصلح. والانتصاف، أي انتصاف المظلوم من الظالم.

وقد أوردوا طائفة من الأدلة لإثبات هذه الفكرة، وسأقتصر على ذكر أهمها فيما يلي:

١- قالوا إنّ جملة من الآيات القرآنية تدلّ صراحة أو إشارة أو أشعاراً على استقلال العقول، وإدراكها للقيم الثابتة، والمفاهيم المطلقة وذلك مثل العدل، والإحسان، وإشاعة المعروف، وقبح الإثم والبغي والظلم. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ

يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾[1]

ومثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ﴾[2]

وواضح أنّ هذه الآيات الكريمة تدلّ على أنّ هناك عدلاً وإحساناً وفحشاء ومنكراً بقطع النظر عن الأمر والنهي، وعلى أنّ الله تعالى يأمر بالأمور الحسنة عند العقول والفطر من عدل وإحسان، وينهى عن الأمور القبيحة لديها من بغي وفحش ومنكر[3]

٢- قالوا لو لم تكن هذه الفكرة صحيحة، للزم محالان:

المحال الأول هو إلاّ يقبح من الله شيء[4]، حيث لا يتصوّر في فعله تعالى النهي وهذا باطل، ويؤدي إلى عدة أمور باطلة. منها جواز إظهار المعجزة على يد الكاذب، وهذا الجواز يعني سدّ باب النبوة حيث لا يمكن تمييز النبي عن المتنبي فلا تثبت الأحكام الشرعية وتنفي فائدة البعثة[5]، والمحال الثاني هو ألاّ يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد إليه تعالى وأنواع الظلم والكفر قبل الشرع[6].وفي هذا المعنى قيل أيضاً لو كان أي الحسن والقبح، شرعيين لكانت الصلاة والزكاة والزنا متساوية في نفس الأمر قبل بعثة الرسل، فجعل أحدهما واجباً والآخر حراماً ليس أولى من العكس[7]

٣- قالو إنّ استبعاد العقل من ميدان التحسين والتقبيح يؤدي إلى إفحام الأنبياء وعجزهم من إثبات نبواتهم كما يتّضح ذلك في المناظرة الآتية:

الرسول: يدعو المكلّف ويأمره بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه ويؤمن به. فيجيبه المكلّف: هل تجب

---

(١) النحل: ٩٠.

(٢) الأعراف: ٢٨- ٢٩.

(٣) هداية المسترشدين، دليل العقل، ص ١٥٧

(٤) المحيط بالتكليف، المرجع السابق، ص ٢٥٢، شرح الأصول الخمسة، ص ٢١١

(٥) انظر: شرح المواقف، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٩.

(٦) شرح المختصر المنتهي، المرجع السابق، ص ٢١٥ وما بعدها.

(٧) فواتح الرحموت، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٠.

عليّ طاعتك أم لا! فإن كانت لا تجب استرحت وإن كانت واجبة فبالعقل أم بالشرع؟ وإذا كان بالشرع فإنّي لا أنظر ما لم يثبت الشرع عندي ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر وهذا يؤدي إلى حلقة مفرغة لا يدرى أولها من آخرها، وإلى أن يتوقف كل من وجوب النظر، وثبوت الشرع على الآخر، وهذا مستحيل[1]

٤- وقد يقال إنّ إثارة فكرة التحسين العقلي كانت لسببين، أولهما البحث في أفعال الباري تعالى للإجابة عن الأسئلة التالية:-

هل تتصف أفعاله بالحسن؟ بمعنى هل تنسحب القواعد الشرعية على أفعاله؟

وهل تدخل القبائح تحت إرادته؟ وهل يجب عليه الأصلح؟ وهل يمكن أن يفعل الباري تعالى القبيح؟ وثانيهما، البحث في الأحكام لمعرفة هل تؤخذ الأحكام من الشرع أو تستفاد من العقل.

وخلاصة ما سبق أنّ نشأة الفكرة كانت لأسباب تتعلّق بسلامة الدين والعقيدة، والجدل حول مركز الإنسان في المسؤولية وقد فصلنا هذا الموضوع في الباب الأول من هذه الرسالة.

ولا تفوتني الإشارة أخيراً إلى أنّ الفكرتين مختلفتان من حيث مكان النشأة وزمانها. فقد نشأت فكرة القانون الطبيعي في المجتمع الإغريقي القديم، ثمّ استقرت في الفكر الروماني وتسلّلت بعدئذ إلى الفكر المسيحي الغربي. أما فكرة التحسين العقلي فإنّها نشأت في بيئة عربية إسلامية تملك شريعة محكمة.

ثانياً: من حيث الغرض والأهمية:

إنّ الغرض من تبّني فكرة القانون الطبيعي كان محاولة البحث عن معين تستقى منه العدالة، وإيجاد أساس يعتمد عليه في استكمال القصور الّذي يسود الشرائع الوضعية وإيجاد قاعدة ثابتة للقانون لا تستند إلى الوضع وتكون تلك القاعدة أساساً للقانون الوضعي، أو معياراً لصحة منطلقاته.

---

(١) انظر: فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، ج١، ص ٤٤، شرح المواقف، المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٢، شرح المختصَر المنتهي، ص ٢١٣.

ومما يدلّ على ذلك أنّ القانون الطبيعي كان له الأثر الفعال في تكوين وتطوير كل من القانون الدولي العام، والقانون الدستوري، وفي استكمال نقائص الشرائع الوضعية، وسأتناول فيما يلي بإيجاز ثمار هذه الفكرة.

آ- أثر القانون الطبيعي في نشوء وتطور القانون الدولي العام:

إنّ انهيار الإمبراطورية الرومانية المقدّسة في منتصف القرن السابع عشر أدّى إلى ظهور دول عديدة مستقلة قامت على أشلائها، وقد اقتضى ذلك ضرورة تنظيم العلاقات بين هذه الدول. ولما كان المجتمع الدولي آنذاك يفتقر إلى وجود سلطة عليا تشرّع القواعد المنظمة للعلاقات الدولية، بعد أن ضعف نفوذ الكنسية، وزالت سلطة الإمبراطورية، فقد وجد الفقهاء في فكرة القانون الطبيعي ما يحقّق غرضهم، فنادوا بوجود قانون طبيعي يسيطر على علاقات الدول ببعضها، وقالوا بأنّ استقلال الدولة لا يعني أبداً عدم خضوعها لأية قاعدة في ذلك لأنّها مادامت عضواً في الجنس البشري ومادامت هناك قواعد عامة تتسلط على الجنس البشري بأجمعه فإنّ على الدولة أن تتقيد بها كما يتقيد بها الأفراد وما هذه القواعد سوى قواعد القانون الطبيعي.

وإذا كان القانون الدولي العام قد نشأ على أساس القانون الطبيعي فإنّه ظلّ طوال مراحل تطوره، يستمدّ بعض قواعده من مبادئ هذا القانون إلى جانب ما يستعين به من مصادر أخرى كالعرف، والاتفاقات الدولية.

ب – أثر القانون الطبيعي في نشوء وتطور القانون الدستوري[1]

ترتب على استكمال كثير من الدول الأوربية تكوينها السياسي، وعلى ازدياد قوة السلطان في كل دولة يتركز السلطة في قبضة الحكومة المركزية، وعلى تعاظم نفوذ الملوك واستبدادهم، أن مست الحاجة إلى تنظيم علاقة الأفراد بالدولة، إلى تحديد ما لأفراد الشعب من حقوق وما عليهم من واجبات، وقد اقتضى ذلك البحث عن الأساس الّذي تقوم عليه الدولة وتنبني عليه العلاقات الدستورية. وقد انبرى لهذا البحث طائفة من الفلاسفة وجدوا في قواعد القانون الطبيعي ما يكفل لهم الحل المنشود وما يعينهم على

(١) أستاذنا عبد الباقي البكري، نظرية القانون، ص ٢١٧، وما بعدها.

إسناد مواقفهم حيال نظم الحكم السائدة في أوربا فكان منهم من ناصر الحكم المطلق فاتخذ من قواعد القانون الطبيعي حجة لدعم حق الملوك المقدس. ومنهم من حبذ الحكم المقيد، فاستعان بقواعد القانون الطبيعي لتبرير اتجاهه. ومنهم من نادى بسيادة الشعب وتعزيز حقوقه وتحطيم نظم الاستبداد. وقد كان أبرز من توافر على هذا البحث فلاسفة ثلاث هم، توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو. وقد اعتنقوا جميعاً فكرة العقد الاجتماعي واتخذوا منها ذريعة لتبرير اتجاههم السياسي كما اتفق ثلاثتهم على أنّ البشر كانوا يعيشون على الفطرة قبل أن يضمهم المجتمع المدني وأنّهم كانوا يتمتعون بحقوق طبيعية يقرّها القانون الطبيعي ثمّ حدث ما اضطرهم إلى الخروج عن حالتهم هذه فأبرموا عقداً اجتماعياً فيما بينهم اتفقوا فيه على تكوين مجتمع مدني منظم تنظيماً سياسياً وانتقلوا بمقتضاه من حياة الطبيعة والفطرة إلى حالة التنظيم. وفكرة العقد الاجتماعي، وإن كانت مسلمة بها من قبل الفلاسفة الثلاثة جميعاً إلاّ أنّ تحديد تفاصيل العقد وبيان أطرافه وترتيب نتائجه كان مثار خلاف بعيد المدى بينهم. وحيث إنّ تفاصيل وجهات نظرهم في هذا الموضوع لا تهمنا في هذا المقام فإنّنا نكتفي بهذا القدر من الإيجاز.

ج – أثر القانون الطبيعي في استكمال الشرائع الوضعية.

لاشكّ في أنّ المشرّع الوضعي يواجه أثناء التشريع مشكلة استحالة إيفاء النصوص المتناهية والمحدّدة، بمعالجة القضايا والوقائع التي تستجد بصورة غير متناهية ولهذا يعمد في مستهل تقنينه إلى وضع مصادر مرنة تعين الحاكم في كشف القاعدة القانونية مثل العرف ومبادئ العدالة والقانون الطبيعي. وتعتبر مبادئ العدالة والقانون الطبيعي من أهم المصادر المرنة لتشريع القانون الوضعي وبالرغم من أنّ مبادئ العدالة لا تختلف في مغزاها عن مبادئ القانون الطبيعي ألا أنّ هناك من يفرق بينهما بما يلي[1]:

إنّ قواعد العدالة تعني الشعور بالإنصاف وهو شعور يقتضي تطبيق مبادئ القانون الطبيعي مع مراعاة ظروف الأشخاص، وجزئيات الحالات ويعني هذا أنّ قواعد العدالة هي القانون الطبيعي الّذي يلاحظ فيه الاعتداد بالملابسات الخاصة والاعتبارات الجزئية. فالقانون الطبيعي أكثر إطلاقاً وتجريداً من قواعد العدالة. ولسبب هذا التمييز ذكر بعض

---

(١) أستاذنا عبد الباقي البكري، المدخل المرجع السابق، ج ١، ص ١٨٩

المشرّعين هذين المصطلحين معاً (القانون الطبيعي وقواعد العدالة) في معرض الإشارة إلى ما ينبغي على القاضي الرجوع إليه من مصادر القانون في القضايا المعروضة عليه. فقضت الفقرة الثانية من المادة الأولى من التقنين المدني المصري بوجوب الحكم بمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة إذا افتقد القاضي النص والعرف ومبادئ الشريعة الإسلامية، واكتفى بعضهم بإلزام القاضي بالرجوع إلى قواعد العدالة دون ذكر مبادئ القانون الطبيعي كما فعل المشرّع العراقي فنصت الفقرة الثانية من المادة الأولى منه على ما يأتي: فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكمت المحكمة بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية الأكثر ملائمة لنصوص هذا القانون دون التقييد بمذهب معين فإذا لم يوجد فبمقتضى قواعد العدالة.

وحيث إنّ الإسلام يعتبر نظاماً متكاملاً حدّد بوضوح جميع العلاقات التي تخضع لها المجتمعات والأفراد في جميع الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فلم تكن هنالك حاجة تضطر المفكرين العقلانيين من أمثال المعتزلة إلى التمسك بفكرة التحسين العقلي لجعلها أساساً للعلاقة بين الدولة الإسلامية وبين الدول الأجنبية. أو لجعلها أساساً لتحديد علاقة أفراد الرعية (المواطنين) بالحكام لاسيّما وإنّ مبادئ الشريعة الإسلامية متشبعة بروح العدل والإنصاف ولا تحتاج إلى استعارة العدالة من قانون مفترض كالقانون الطبيعي ولذلك تنحصر أهمية التمسك بالتحسين العقلي في المجال الفلسفي الفكري وفي مجال تحديد حرية الإنسان، وإن أمكن الاستفادة من هذه الفكرة في مجال الروابط الدستورية إذا استطعنا إنزال أفكار المعتزلة من التحليق الفلسفي إلى واقع الحياة كأن نسحب تلك الأمور التي قالوا إنها واجبة عليه سبحانه على الحكام. فنقول: إنّ علاقة الحاكم بالشعب يجب أنّ تحدد ضمن نطاق اللطف والأصلح والانتصاف وقد سبقت الإشارة إليه.

ثالثاً: من حيث الحقيقة:

إنّ حقيقة وجود القانون الطبيعي كانت مثار استنكار ورفض من لدن كثير من المفكرين ولم يستطع هذا القانون مواجهة التناقضات الرئيسه التي يعيش فيها إلاّ بتغيير معالمه. وأبرز تلك التناقضات هو أنّ القانون الطبيعي يخضع لقانون السبب ولا يمكن أن تكون حياتنا العقلية وتنظيماتنا الاجتماعية خاضعة لهذا القانون، وإنّما تخضع لقانون الغاية وهنالك خلط واضح بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون. ولذلك يعتبر في الوقت

الحاضر أمراً افتراضياً أو خيالياً وقد كشف العلامة كوركونوف[1] مصدر هذا الافتراض وسببه فقال: إنّ وجود الخلاف والتعارض في الموجود هو الّذي يدفع الإنسان إلى إنشاء الأفكار المطلقة والأبدية. وهكذا بإدراك وملاحظة القانون الوضعي المختلف نشكل في أذهاننا فكرة القانون الثابت والمطلق. ويتساءل العلامة كوركونوف في هذا الصدد فيقول: كيف ظهر الاقتناع بأنّ هناك قانوناً حقيقياً يتطابق مع هذه الفكرة؟

والحق أنّ وصف القانون بالطبيعي هو الّذي أدخل هذا القانون في المأزق الّذي قضى عليه، ولاشكّ أنّ مثل هذه التناقضات لا تثار بوجه فكرة التحسين العقلي لأنّ هذه الفكرة تقوم على تبني فكرة وجود مبادئ داخل الفعل الّذي هو الواقعة الاختيارية بسبب ما لهذا الفعل من تأثير في الفرد وفي المجتمع.

---

(١) انظر: العلامة كوركونوف، ص ١٣٤.

القسم الثاني

فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني

في الفكرين الإسلامي والغربي

تمهيد وتقسيم

لقد ذكرت في مقدمة هذه الرسالة أنّ الأحناف عموماً والماتريديين[1] خصوصاً يرون أنّ الأفعال لا تخلو من قيم ثابتة تصبح أسساً صالحة لتوجيه المسؤولية، وموضوعات للأمر والنهي، وإنّ العقل يدرك صلاحية تلك الأفعال لذلك تبعاً لما فيها من الجهة الحسنة أو المقبحة. وتتميز آراؤهم في هذا الشأن عن آراء المعتزلة بأنّهم يرون أنّ إدراك العقل البشري لتلك الصلاحية لا يرفع الفعل إلى مستوى القاعدة الشرعية التي تستوجب المسؤولية بالضرورة، لأنّ الشرعية لا تتحقق عندهم إلاّ بخطاب الله سبحانه، ومن هنا صحّ التعبير أنّ أساس الفكرة عند جمهور الأحناف وعند فئات غيرهم من علماء

(١) الماتريدية: مدرسة كلامية تلتقي مع المدرسة الأشعرية في معظم المسائل الكلامية، وهي نسبة للماتريدي وهو محمد بن محمد بن محمود المعروف بأبي منصور الماتريدي الملقب بإمام الهدى. ولد بماتريد وهي محلة بسمرقند فيما وراء النهر. ولا يعرف على وجه التحديد تاريخ مولده ولكن الظاهر أنه ولد حوالي منتصف القرن الثالث وأنه عاصر الإمام الأشعري. وقد عُني كثير من الباحثين المتقدمين منهم والمتأخرين بتحديد المسائل الكلامية التي اختلف فيها الماتريدي عن الأشعري، ومن هذه المسائل مسألة الحسن والقبح. وقد كان الماتريدي يقترب من المعتزلة كلما ابتعد عن الأشعرية. وإنّ منهجه يتسم بصورة عامة بالنزعة الوسطية حيث أرضى بمؤلفاته جانبي العقل والشرع. والحق أنّ الإمام الماتريدي لم يكن مبتكراً لطريقة بل هو مفصل لمذهب ابي حنيفة وأصحابه حيث أنّ أبا حنيفة كان متضلعاً في المسائل الكلامية. وخاض في الكلام وبلغ فيه شأناً مرموقاً كما حكي عنه أنه كانت له رحلات إلى البصرة للمناظرة في العقائد بلغت نحو اثنتين وعشرين مرة. وقد أثرت عن أبي حنيفة رسائل صغيرة في هذا العلم ومنها الفقه الأكبر والفقه الأبسط وفي مجموع تلك الرسائل يستنبط رأي قائم بذاته في كل ما كان يثار حول المسائل الهامة كمسألة معرفة الله ومسألة التحسين والتقبيح العقليين. وقد تبيّن من الموازنات العلمية بين آراء أبي حنيفة وبين آراء الإمام الماتريدي أنها متلاقية في جملة أصولها ولذلك قرر العلماء أن آراء أبي حنيفة في العقائد هي الأصل الذي تفرعت عنه آراء الماتريدي. وفي الحقيقة أن أبا منصور الماتريدي أقام نظرياته في العقائد على المأثور عن أبي حنيفة في تلك الرسائل وفرع تفريعات عليها. انظر في ذلك إشارات المرام في عبارات الإمام: تأليف العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي. الطبعة الأولى، ١٩٤٩ مصر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. انظر، الحضارة الإسلامية للمستشرق آدم متز ، ج١، ص ٣٨٠.

المسلمين هو الدين وقد تلتقي هذه الآراء مع آراء رجال الكنيسة الذين ربطوا فكرة القانون الطبيعي بالدين، وأرادوا بالقانون الطبيعي القانون الإلهي أو ذلك الجزء من القانون الأزلي الّذي كشف نفسه في العقل الطبيعي.

إنّ الكلام على فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني في الفكرين الإسلامي والغربي، يقتضيني توزيع هذا القسم على بابين أسوة بالنهج الّذي اتبعته في البحث في الأساس العقلي لهذه الفكرة، دونما حاجة إلى إعادة ذكر مبررات هذا النهج، تجنباً للتكرار.

أما الباب الأول فسأعقده للكلام في فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني عند المسلمين. وأمّا الباب الثاني فسيختصّ بالبحث المقارن بين الفكرين الإسلامي والغربي فيما يتعلق بهذا الأساس. وهو بحث مقارن لا يستقيم إلاّ إذا وزعت هذا الباب على فصلين. أعرض في أولهما لبيان صورة القانون الطبيعي في الفكر المسيحي الغربي. وأخصص ثانيهما لبيان وجوه الشبه والخلاف بين الفكرين الإسلامي والمسيحي في نطاق تبنّي هذه الصورة.

الباب الأول

فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني

عند المسلمين.

كما شيد المعتزلة صرح هذه الفكرة العقلية ورتبوا عليها أثاراً ونتائج تدخل في صميم العقيدة عندهم تبعاً لما ذهبوا إليه من تحكيم العقل وفق التصوّر المفصل في القسم الأول، فإنّ الأصوليين الأحناف عنوا أيضاً عناية بالغة بتحديد هذه الفكرة، وربط المسائل الشرعية بها، بحيث تكاد هذه الفكرة تصبح نظرية متكاملة تقوم على عناصر وتترتب عليها آثار. ولذلك ستتمّ معالجة هذه الفكرة المستندة في الإلزام إلى الوحي مآلاً، ضمن دراسة آراء الأصوليين الأحناف في هذا الموضوع بصورة مفصلة، معرجين إلى آراء علماء آخرين أسهموا في هذا المعنى مثل الإخباريين من علماء الشيعة وغيرهم في ثنايا البحث. وأرى لزاماً على أن أبرز بوجه خاص آراء الفيلسوف الفقيه ابن رشد الّذي عالج هذا الموضوع عليًّ نحو لم يسبق له مثيل، لاسيما وإنّنا نلاحظ شبهاً كبيراً بين آراء توما الأكويني بصدد القانون الطبيعي، وبين أفكار ابن رشد في شأن مسألة التحسين والتقبيح العقليين أو بصدد فلسفة الشرع.

بالنظر إلى ما تقدّم سأوزع هذا الباب على فصلين. أفرد أولهما، لبيان رأى الأحناف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وأعقد ثانيهما لبيان رأي ابن رشد في هذا الصدد.

الفصل الأول

فكرة الحسن والقبح العقليين عند الأحناف

سبق أن بيّنا أنّ الأصوليين الأحناف[1] هم الذين تناولوا بالتفصيل هذه المسألة وحدّدوا معالمها بالصورة التي تقرّبها إلى الدين، وأقاموا شرعيتها عليه. ولذلك فإنّ بحثها تفصيلاً يقتضيني توزيعه على مبحثين، أخصص أولهما، لبيان عناصر الفكرة لديهم، ويختصّ المبحث الثاني ببيان آثار الفكرة عند الأحناف.

---

(١) البدر الساطع، المرجع السابق، ج ١، ص ١١٨

المبحث الأول

عناصر فكرة الحسن والقبح العقليين عند الأحناف

يتفق الأحناف مع المعتزلة في أنّ بعض الأفعال حسنة في حقيقتها وثابت ذلك لها قبل ورود الشرع بالأمر بها وتستحقّ ترتب المدح والثواب لفاعلها بمعنى أنّ حسنها عقلي أي واقعي لا يتوقف إدراكه على ورود الشرع وأنّ بعض الأفعال قبيحة في الواقع قبل ورود الشرع بالنهي عنها وتستحق ترتب الذم والعقاب لفاعلها، بمعنى أنّ قبحها عقلي أي واقعي لا يتوقف إدراكه على ورود الشرع[1] إلا أنّهم، أي الأحناف اتفقوا على أنّ الحسن إمّا أن يكون لذات الفعل، أو لأمر خارج عنه، ولم ينعكس عليهم الخلاف المروي عن المعتزلة من أنّ حسن الشيء يكون لذاته عند بعضهم، ولصفته، أو لاعتبار معيّن عند آخرين.

وحيث إنّنا أشبعنا البحث في المصطلحات الخاصة بهذه المسألة في القسم الأول من هذه الرسالة فإنّنا نحيل القارئ إليه ونقسم هذا المبحث إلى مطلبين أخصص أولهما، لبيان رأي الأحناف في ذاتية الحسن والقبح. وأفرد الثاني لبيان مدى حاكمية العقل عند الأحناف.

المطلب الأول
رأي الأحناف في ذاتية الحسن والقبح

إنّ الأحناف جميعاً يرون أنّ الحسن والقبح يكونان لذات الفعل، أو لصفته أو لوجوه واعتبارات. وفي ذلك يقول العلامة الكمال بن الهمام في كتابه المسايرة[2]: "وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الّذي قالته المعتزلة" ويعني أنّ الأحناف قاطبة يقولون أنّ الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه، ثابتان في الفعل، ولكنهم لم يحصروا وجه ثبوتهما في الذات وحده أو في الصفة كالمعتزلة، بل لاحظوا الأحكام الشرعية،

---

(١) محمد معروف الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، الطبعة الخامسة، مطابع دار العلم للملايين ١٩٦٥، ص ١٧٢

(٢) المسامرة شرح المسايرة، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٨.

ولاحظوا المأمورات الشرعية والمنهيات، فوجدوا أنّ وجه ثبوت الحسن يكمن في ذات الفعل فقالوا أنّه حسن لذاته، وفي البعض الآخر يكمن في أمر خارج عن الفعل فقالوا أنّه حسن لغيره. فالأفعال عندهم إما حسنة أو قبيحة لذاتها أو لأمر خارج عنها، لأنّ للأفعال قيماً ذاتية عندهم وإنّ الشرع هو الكاشف عن تلك القيم الذاتية.

أما ما هو المقصود بالذاتي؟ وما هو المقصود بالأمر الخارج؟ فهذا ما سأحاول إيضاحه فيما يلي:

أشرنا فيما سبق إلى المعنى المنطقي للذاتي، وقد استعبد ذلك المعنى في عبارات الأحناف. فقد ورد في شروح جمع الجوامع[1]: "إنّ المراد بالذاتي الّذي يأتي كوصف للحسن والقبح هو ما لا يكون بسبب أمر مباين للذات كالشرع، بل يكون بسبب الذات أو صفة لازمة للذات" وأمّا العلامة الكمال ابن الهمام فيرى[2]أنّه ليس المراد بالذاتي ما هو مقتضى الذات للقطع بأنّ مجرّد حركة اليد قتلاً ظلماً، لا تختلف حقيقتها عن حركتها قتلاً عدلاً، فلو كان الذاتي هو ما يكون مقتضى الذات اتحدّ لازم الحركتين حسناً وقبحاً وليس كذلك قطعاً، بل المراد به عنده[3] "ما يجزم به العقل لفعل من الصفة التي هي الحسن والقبح بمجرّد تعقل الفعل حال كون هذا المجزوم به كائناً عن صفة نفس من قام به ذلك الفعل"

وإمّا صاحب التوضيح[4] فقد رأى أنّ المقصود بالذاتي ما يكون مفهوم الفعل متوقفاً عليه ويمثل لذلك بالصلاة، فإنّ مفهومها الشرعي إنّما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة. والعبادة تعتبر أمراً ذاتياً بالنسبة للصلاة. أما الأمر الخارج عن الفعل فهو ما لم يكن مفهوم الفعل متوقفاً عليه،

---

(١) البد الساطع، المرجع السابق، ج ١، ص ١٦٠

(٢) التقرير والتحبير، شرح العلامة المحقّق ابن أمير الحاج المتوفي سنة ٨٧١ هـ على تحرير الإمام تحرير الكمال بن الهمام المتوفي سنة ٨٦١ هـ، الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٦ هـ ج٢، ص ٩١.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٩١.

(٤) التوضيح، المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٢

ويمثل لذلك بالجهاد فإنّ مفهومه القتل والضرب وليس إعلاء كلمة الله داخلاً في هذا المفهوم[١] مع أنّ الجهاد حسن لكونه إعلاء لكلمة الله، لا لكونه قتلاً أو ضرباً.

هذا وقد سهل على الأحناف التخلّص من تعارض فكرة الذاتية مع اختلاف الحسن والقبح باختلاف الأضافات، وذلك بجعلهم الإضافات داخلة في ذات الفعل على اعتبار أنّ الفعل من الأعراض النسبية، والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات. وعلى هذا تكون الإضافات المختلفة بمثابة فصول مقوّمة للفعل فقولنا شكر المنعم حسن لذاته، معناه أنّ الشكر المضاف إلى المنعم حسن لا أنّ ذات الشكر من غير إضافة حسن.

المطلب الثاني
مدى حاكمية العقل عند الأحناف

يبرز لدى الأحناف اتجاهان في هذه المسألة، يمثل الماتريدية ومعهم متقدمو الأحناف الاتجاه الأول، وتمثل حنفية بخارى والشيعة الإخباريون الاتجاه الثاني. أما الخلاف بين هذين الاتجاهين فسأحاول إيضاحه بدراسة كل اتجاه في موضوع مستقل ولذلك سأقسم هذا المطلب إلى فرعين أخصص أولهما لدراسة الاتجاه الأول (الماتريدية) ويختص ثانيهما بدراسة الاتجاه الثاني.

الفرع الأول
اتجاه الماتريدية

يقول العلامة المقبلي أنّ الماتريدية هم معتزلة في مسألة الحسن والقبح[٢] وقد تردّد هذا الادّعاء عند آخرين أيضاً[٣] ولكن الحقيقة هي أنّ اتجاه الماتريدية يتوسط بين اتجاه المعتزلة والشيعة الأصوليين من جهة وبين اتجاه بقية الأحناف وفئة من رجال المذاهب الأخرى. ذلك أنّ الماتريدية يرون أنّه لابدّ أن يكون الفعل المأمور به صالحاً لأن يؤمر به قبل أنْ يؤمر به، بأنّ تكون فيه مصلحة توجب حسنه، وتجعله صالحاً لانّ يؤمر به. ولابدّ

---

(١) التلويح، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٩٢، إشارات المرام في عبارات الإمام، البياضي، المرجع السابق، ص ٧.

(٢) العلم الشامخ، المصدر السابق، ص ٧.

(٣) شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، المرجع السابق، ج ١، ص ٤١.

أن يكون المنهي عنه صالحاً لأن ينهى عنه بأن تكون فيه مفسدة توجب قبحه. فالحسن والقبح يفيدان صلاحية الفعل لأن يؤمر به ويجعل مناطاً للثواب، أو ينهى عنه ويجعل مناطاً للعقاب.

وإنّ هذه الصلاحية يمكن أن يدركها العقل دون توقف على الشرع وأنّ جميع الأحناف يتفقون في هذا القدر المشترك، ألا أنّ الماتريدية يقتربون من المعتزلة في القول بأنّ إدراك الحسن والقبح في الفعل يستوجب الحكم أي الوجوب أو الحرمة، وبذلك يكون العقل عندهم مصدراً لكشف الحكم الشرعي ويكونون كالمعتزلة في هذا الرأي ألا إنّهم خصوا استلزام إدراك الحسن لوجود القاعدة الشرعية بقضية الإيمان والكفر[1] فحسب. ومع ذلك لم يتفقوا مع المعتزلة تماماً في هذه المسألة، بل نجد بين الفريقين خلافاً في الرأي وفيما يلي أقتطف بعضاً من أقوال الماتريديين، والتي تبرز الخلاف المذكور:-

يقول العلامة صدر الشريعة صاحب كتاب التوضيح[2] "ثمّ عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى، والعقل آلة للعلم بهما، فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظراً صحيحاً"

ويقول العلامة الكمال بن الهمام[3]:

"العقل عندهم أي المعتزلة، إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما، وعندنا أي معشر الماتريدية الموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب عليه شيء. والعقل آلة يعرف بها ذلك الحكم بواسطة اطلاعه على الحسن والقبح الكائنين في الفعل"

ويبدو ممّا تقدم أنّ الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة يبرز في ناحيتين.

أولاهما:- إنّ العقل عند المعتزلة حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد، وعند الماتريدية العقل مدرك فحسب. ثانيتهما، أنّ العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقب النظر الصحيح وعند الماتريدية العقل آلة لمعرفة بعض الأحكام، لأنّ كثيراً ممّا يحكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع

---

(١) راجع شرح جمع الجوامع، ص ١٧٨، المسايرة، ج ٢، ص ٤٣، التقرير والتحرير، ج ٣، ص ٩٢.

(٢) التوضيح، ج ١، ص ١٩٠

(٣) شرح المسايرة، المرجع السّابق، ص ٢، ص ٤٣.

على شيء منه، بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل وإنّ العلم الناتج عن النظر العقلي يأتي بخلق الله عادة كما هو مقتضى رأيهم الكلامي.

ومع ذلك فإنّنا نجد آراء تضيق شقة الخلاف بين الفريقين، بل وتجمع بينهما في هذه المسألة. فجاء في مرآة الأصول[1]

"ومنّا أي من الحنفية كالشيخ أبي منصور، وكثير من مشايخ العراق من وافقهم أي المعتزلة لا مطلقاً بل في إيجاب المعرفة، فإنّهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الإيمان على الصبي العاقل" وأضاف الفاضل الأزميري قوله، إنّ هذا القسم من الحنفية لم يوافق المعتزلة في إيجاب المعرفة بالعقل فقط وإنّما وافقهم أيضاً في الحكم بحسن العدل، والصدق النافع، وإنقاذ الغرقى والحرقى كما في شروح البزدوي"[2] ويؤيد ذلك ما ذكره العلامة صاحب مسلم الثبوت[3] من "إنّه لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فإنّهم كانوا قائلين أنّ حسن بعض الأشياء ممّا يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة. وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك. فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الأحكام. والظاهر من أنّ ذلك البعض هو الإيمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير"

ومما تجب إضافته في هذا الصدد، أنّ الماتريدية لم يعنوا بالآثار المترتبة على القول بحاكمية العقل كالمعتزلة. فلم يقولوا مثلاً بوجوب شيء عليه سبحانه كما أنّهم لم يجعلوا العقل حجة في الأحكام الشرعية. فكانوا نظرياً مع المعتزلة وعملياً مع متأخري الحنفية.

---

(١) انظر: شرح مرقاة الوصول إلى علم الوصول للعلامة الملا خسرو، المطبوع على هامش حاشية الفاضل محمد الأزميري المسماة حاشية مرآة الأصول، ج ١، دار الطباعة العامرة العثمانية، ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، العلامة الأزميري، ص ٢٧٧- ٢٧٨.

(٣) فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، المرجع السابق، ج ١، ص ٨٣.

الفرع الثاني
اتجاه حنفية بخارى والشيعة الإخباريين

قلنا إنّ الأحناف في نظرتهم إلى قاعدة التحسين العقلي انقسموا إلى فرقتين مثلت الماتريدية ومشايخ العراق الفرقة الأولى التي شابهت المعتزلة. وأمّا الفرقة الثانية فيمثلها الأحناف المتأخرون عامة والبخاريون منهم خاصة وإليهم أشار العلامة المحقق ابن أمير الحاج بقوله[1]

"والبخاريون لا تعلّق لحكم الله تعالى بفعل المكلّف قبل بعثة رسول إليه وتبليغه حكم الله في ذلك" وهو قول يتّضح منه أن ما يدركه العقل من الحسن والقبح لا يستوجب أي حكم وإن كان يمكن أن يستحقّ الحكم الملائم عندهم. يؤكد ذلك ما ذكره العلامة الكمال بن الهمام بقوله[2]

وقال أئمة بخارى منهم أي من الحنيفة: لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة. وإمّا ما روى عن أبي حنيفة من أنّه قال لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته، فقد قيل أنّ المقصود هو بعد بعثة الرسول لا قبل البعثة.

وأضاف العلامة الكمال بن الهمام أنّ أئمة بخاري قد أثبتوا للفعل صفة الحسن والقبح ولكنهم لم يجعلوا الحكم تابعاً لها. فلا يمتنع عقلاً ألاّ يأمر الباري تعالى بالإيمان ولا يثبت عليه وإن كان حسناً. ولا يمتنع عندهم عقلاً ألاّ ينهى عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحاً بل أقبح القبائح[3]

وعليه فإنّ دور العقل عند هذه الفرقة هو التمييز بين الجهة المحسنة والمقبحة فقط. وإذا كان الاستقراء يدلّ على أنّ الحكم يتبع الجهة الكامنة في الفعل ألا أنّ هذا الاستقراء لا يعني أنّ كل فعل حسن لابدّ أن يكون واجباً مثلاً. فهذه الفرقة من الحنفية وإن كانت مع المعتزلة في الاعتراف بذاتية الحسن والقبح، ألا أنّها مع خصومهم الأشاعرة في النتيجة. وأمّا الأخباريون من علماء الشيعة فقد حذوا حذو هذه الفرقة من الحنفية. ذلك

---

(١) التقرير والتحوير، المرجع السابق، ج ١، ص ٩، شرح مرآة الأصول، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٧.

(٢) المسايرة، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٤ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤.

لأنّهم وإن أثبتوا الحسن والقبح العقليين، ألا انّهم لم يجعلوا لإدراك العقل أي أثر في الحكم مطلقاً. فالحكم لا يتحقّق إلاّ بالأمر والنهي أي بالشرع والحاكم هو الله وحده[1]

وقد يقال إنّنا نجد في عبارات كثير من الفقهاء الذين ينكرون كون العقل حجة، ما يدلّ على خلاف ذلك كقولهم هذا حرام بالعقل وهذا جائز بالعقل وما شابه ذلك. وقد فسّر هذا التعارض القاضي تاج الدين السبكي بقوله[2] "المراد من ذلك إما القياس، وإمّا أنّ القاعدة الكليّة لما ثبتت من الشرع ورأينا الفرع الجزئي من جملة أقسامها أدرك العقل دخوله في القاعدة فقيل ثبت بالعقل وهذا معناه كما نقول الوتر يصلّى على الراحلة وكل ما يصلّى على الراحلة فهو سنة. فالوتر سنة بالعقل بمعنى أنّ العقل أدرك النتيجة لا أنّه جعل الوتر سنة"

وخلاصة هذا الفصل، أنّ الماتريدية ترى مثل المعتزلة أنّ الحسن والقُبح أمران ذاتيان في الأشياء وأنّ الشرع يتبع في أوامره ونواهيه ما يصف به العقل الأشياء من حسن أو قبح. ولذلك قالوا إنّ الحسن والقُبح مدلولا الأمر والنهي لا موجبهما. وحيث إنّ العقل عندهم لا يهتدي إلى التمييز بين الأمرين في جميع الحالات فإنّ الشرع جاء لدعمه.

والحق أنّ الماتريدية لا تختلف مع المعتزلة في هذه المسألة، وحتى في نطاق إجراء الأحكام على الله، إلاّ في الألفاظ فقط فبدلاً من أن يقول الماتريدي بوجوب الصلاح والأصلح عليه، فإنّه يقول بلزوم العدل والفضل أو ضرورة العدل. وحيث أنّ الماتريدي أهمل النظر في هذه الآثار المتعلّقة بالعقائد، ولم يجعل العقل مصدراً للأحكام الشرعية بل حدّد حاكميته في مسائل معيّنة، وبما أنّه كان حنفي المذهب فإنّ كل اهتمامات أصحابه كانت منصّبة على المسائل الفقهية وتعليلاتها. ولذلك سأحاول التركيز على الآثار العملية لهذه الفكرة لديهم.

---

(١) انظر: أصول الفقه للمظفر، المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٥٣، الأصول العامة للفقه المقارن، المرجع السابق، ص ٢٩٨، العقل عند الشيعة الإمامية للدكتور رشدي عليان.

(٢) الإبهاج شرح المنهاج الأصول للقاضي البيضاوي: ج ١، ص ٨٥- ٨٦.

المبحث الثاني

آثار الفكرة عند الأحناف

وحيث إنّ الأحناف تهيمن عليهم النزعة الفقهية الاستنباطية التي تهدف إلى تحليل المسائل الشرعية، ووضع قواعد أصولية في هدي ذلك التحليل، فإنّ آثار هذه الفكرة – الحسن والقُبح العقليين- تصطبغ هي الأخرى بهذه النزعة العملية كما تتبيّن فيما يلي:-

١- نظروا في متعلقات الأمر والنهي على ضوء ما استقرّ لديهم من قاعدة الحسن العقلي. وهو أنّ الحسن إما أن يكون لذاته أو لأمر خارج وكذلك القبيح. ولابدّ أن ينعكس هذا على المأمور به والمنهي عنه، فيختلف التكييف الشرعي لهذه المسائل الشرعية في ضوء طبيعة الحسن الكامن في الشيء.

٢- إنّ الحسن وإن لم يكن موجباً للحكم عندهم ألا إنّ مجرّد القول بموضوعية الحسن والقَبح، وتعليل الحكم الشرعي بالجهة الصالحة للحكم، يزود المجتهد بأساس متين، لاقتناعه بالرأي المبني على الاستحسان، أو على وجود مصلحة تليق أن تكون مناطاً للحكم الشرعي وإن لم تكن معتبرة بذاتها في مسألة معيّنة، ونقصد بها المصالح المرسلة. وعليه فقد كان لهذه الفكرة دور بارز في التوسع في الاجتهاد، ولذلك سأقسم البحث في هذه الآثار إلى مطلبين أعالج في أولهما أثر هذه الفكرة في المأمور به والمنهي عنه، وأخصص ثانيهما لبيان تأثير هذه الفكرة في التوسع في الاجتهاد.

المطلب الأول
أثر هذه الفكرة في المأمور به والمنهي عنه

آ- أثر هذه الفكرة في المأمور به.

لما كان المأمور به شرعاً هو حسن عقلاً، وإنّ الحسن إما أن يكون حسناً لذاته، أو حسناً لمعنى في غيره فإنّ المأمور به نوعان[1]:

---

(١) انظر: التلويح، المصدر السابق، ج ١، ص ١١، التقرير والتحبير، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠١ وما بعدها.

١- حسن لمعنى في نفسه.

وهو ذلك الفعل الّذي يدرك العقل حسنه بمعنى أنّ العقل يدلّ عليه وإن لم يصدر أمر به عن الحكيم كالإيمان والعدل[١]

٢- حسن لمعنى في غيره.

وهو ذلك الفعل الّذي يدرك العقل حسنه في معنى خارج عن مفهومه. وذلك كالجهاد فإنّه ليس بحسن في ذاته لأنّه قتال وتدمير، وإنّما صار حسناً لحماية الاستقلال، ونشر الدعوة، ودفع العدوان[٢]

وقد تدارس الأصوليون أثر هذا التقسيم على المأمورات وانتهوا إلى النتائج الآتية:

أولاً: إنّ الأمر المطلق عن القرينة ينصرف إلى الحسن لمعنى في نفسه ودليل ذلك أنّ مطلق الأمر هو أمر كامل، وكمال الأمر يقتضي أن يكون للإيجاب، وهذا يقتضي كمال صفة المأمور به، وهذا لا يتحقّق إلاّ في الحسن الذاتي[٣]

ثانياً: إنّ الواجب في الحسن لمعنى في نفسه، إنّما هو واجب ذاتي أي إنّ وجوبه لا يتوقف على وجوب شيء آخر مثل العدل والصدق، وأمّا الواجب في الحسن لمعنى في غيره فهو واجب تبعي، وذلك مثل الجهاد في قوله تعالى ﴿وجاهدوا بأموالكم﴾، فإنّه واجب على المكلّفين تبعاً لوجوب دفع العدوان عن البلاد، أو تبعاً لوجوب حماية استقلال البلاد مثلاً.

ثالثاً: إنّ ما كان وجوبه لمعنى في نفسه لا تسقط صفة الحسن فيه إلاّ لضرورة أو جهة محسنة لذلك السقوط، وذلك كالصدق الواجب على المكلّف، فإنّ صفة الحسن تسقط فيه إن كان في ذلك إصلاح للبين[٤]، وأمّا الحسن لمعنى في غيره فلا تعرض له صفة الحسن إلاّ تبعاً كما ذكر آنفاً.

---

(١) حاشية الفاضل الأزميري على مرآة الأصول، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٨٣.

(٢) الأستاذ محمد معروف الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، الطبعة الخامسة، ج ١، ص ١٧٥

(٣) التلويح، ج ١، ص ١٩٦، المصدر السابق.

(٤) الدواليبي، المرجع السابق، ص ١٧٦

رابعاً: إنّ حكم ما كان حسنه لمعنى في نفسه لا يقبل النسخ عند الأحناف والمعتزلة كوجوب العدل، ويجوز نسخه عند الأشاعرة بخلاف ما كان حسنه لمعنى في غيره[1]

ب – أثر هذه الفكرة في المنهي عنه.

لما كان المنهي عنه شرعاً هو قبيح عقلاً، وإنّ قبح الشيء إما أن يكون لمعنى في نفسه، أو لمعنى في غيره فإنّه أي المنهي عنه ينقسم إلى القسمين الآتيين:

١- قبيح لمعنى في نفسه، وهو ذلك الفعل الّذي يدرك العقل قبحه لذاته، وإنّه حرام شرعاً، وذلك مثل القتل والزنا[2]

٢- قبيح لمعنى في غيره، وهو ذلك الفعل الّذي نهي عنه شرعاً لقبح وصفه أو أمر مجاور له، ومثل الفقهاء لذلك ببيع المجهول، فإنّ البيع في أصله وهو مبادلة مال بمال ليس بقبيح، ولكن الجهالة في المبيع تفضي إلى المنازعة والخلاف، ولذلك كان بيع المجهول قبيحاً لغيره[3] ومثلوا أيضاً بالبيع وقت النداء إلى صلاة الجمعة فإنّ النهي عنه لأجل الإخلال بالسعي إليها[4]، وكذلك قسم القبيح لمعنى في غيره إلى قسمين:

١- قبيح لوصف ملازم.

٢- قبيح لأمر مجاور.

وقد تناول الأصوليون نتائج هذا التقسيم فقالوا:

أولاً: إنّ النهي المطلق عن القرينة الدالة على أحد القسمين ينصرف إلى القبيح لمعنى في نفسه، ما لم يقم الدليل على خلافه[5] لوجود المقتضى، وهو النهي الكامل، وانتفاء المانع وهو القرينة[6]

---

(١) الدواليبي، المرجع السابق، ص ١٧٧

(٢) حاشية الفاضل الأزميري، المرجع السابق، ص ٣١٨.

(٣) الدواليبي، المرجع السابق، ج ١، ص ١٧٧.

(٤) حاشية الفاضل الأزميري، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢٠ وما بعدها، التلوي، المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٥) التلويح، المصدر السابق، ص ٢١٥

(٦) حاشية الفاضل الأزمَيري، المرجع السابق، ص ٣٢٢.

ثانياً: إن ما كانت الحرمة فيه لمعنى في نفسه فإنّ صفة القبح فيه لا تسقط عن المكلّف إلاّ لضرورة أو جهة محسنة، كالنهي عن الكذب فإنّ صفة القبح فيه يمكن سقوطها في إصلاح ذات البين[1] وأمّا ما كان قبيحاً لمعنى في غيره فإنّ صفة القبح فيه غير موجودة أصلاً.

ثالثاً: القبيح لعينه لا يقبل النسخ عند الأحناف والمعتزلة، كقتل النفس بغير حق، ويعتبر بمثابة القبيح لعينه، القبيح لجهة لا تترجح عليها جهة محسنة أصلاً[2] فهو باطل لا يقبل النسخ أيضاً.

وقد وضع فقهاء الحنفية ضوابط عامة يميز بها القبيح لعينه عن القبيح لمعنى في غيره، بأن قسموا النهي المطلق إلى قسمين:

أولاً: النهي عن الأفعال الحسية.

ثانياً: النهي عن التصرفات الشرعية.

وقد اختلفوا في معنى الحسي والشرعي. فقال بعضهم الحسي ما يعرف حساً ولا يتوقف تحققه على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر، والشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع، ويعرف به كالصوم والصلاة والبيع والإجارة والنكاح[3]، وقال صاحب التوضيح[4]

"المراد بالحسّيات ما لها وجود حسي فقط، والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع، فإنّ له وجوداً حسياً، فإنّ الإيجاب والقبول موجودان حساً، ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فإنّ الشرع يحكم بأنّ الإيجاب والقبول الموجودين حساً يرتبطان ارتباطاً حكمياً فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري أثراً له"

وأمّا مدى انضباط أنواع القبيح بهذين القسمين فأوضحه كالآتي:

١- النهي عن الأفعال الحسية[5]:

---

(١) الدواليبي، المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٢) فواتح الرحموت في شرح المسلم الثبوت، المصدر السابق، ص ٤٠٥.

(٣) انظر: حاشية الفاضل الأزميري، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢٢.

(٤) التلويح، المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٥) انظر: حاشية الفاضل الأزميري، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢٢.

النهي المطلق عن الأفعال الحسية يقتضي القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهي الكامل لإطلاقه، وانتفاء المانع وهو القرينة، أو كون الفعل شرعياً[1]

أما النهي عن الأفعال الحسية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر فيدلّ على القبح لمعنى في غيره، لوجود المانع، إلاّ أنّ حكمه هو البطلان كالقبيح لعينه إذا كان ذلك الغير وصفاً قائماً بالمنهي عنه لا مجاوراً منفصلاً عنه[2]

ويمثل الفقهاء للوصف القائم بالمنهي عنه بتضييع النسب في فعل الزنا، إذ عده بعضهم من الأفعال الحسية القبيحة لغيرها[3]، ومثلوا للوصف المجاور بوطء الحائض في قوله تعالى:﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ وإنّ الوصف المجاور هو الأذى. وحيث إنّ النهي عن الحسيات يدلّ على البطلان في أصلها، فإنّها لا تنشئ حقاً مشروعاً، لكونها قبيحة لعينه، وحراماً محضاً، والحرام المحض لا يصلح سبباً لحكم شرعي. ولذلك لا يثبت النسب للأب الزاني كما يحرم القاتل من الإرث[4]

٢- النهي عن التصرفات الشرعية[5]

من المسائل الأصلية المقرّرة لدى الأحناف فقط، أنّ المنهي عنه لعينه لا يتصوّر أن يكون شرعياً، لأنّ النهي لا يتعلّق البتة بالحقيقة الشرعية بالذات، لأنّها أي الحقيقة الشرعية، هي الأفعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة مشروطة بشروط خاصة، فهي حقيقة كلية مركبة من تلك الأفعال، بجعل الشارع واعتباره. وواضح أنّ الشيء المستجمع للأركان والشرائط لا يعقل أن يكون غير مشروع، أو باطلاً قبيحاً في نفسه، ولذلك يكون النهي عن التصرف الشرعي إما لقبح وصف لازم أو مجاور[6] ومن هنا نشأت فكرة الأحناف عن التمييز بين بطلان العقد وبين فساده.

---

(١) الدكتور مصطفى الزلمي، أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، رسالة دكتوراه، مطبوعة بالرونيو، جامعة الأزهر الشريف، ص ١٠٤ وما بعدها.

(٢) حاشية الفاضل الأزميري، المرجع السابق، ص ٣٢٣.

(٣) شرح مسلم الثبوت، المرجع السابق، ج ١، ص ٣٩٩.

(٤) الدواليبي، المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٥) انظر: شرح مسلم الثبوت، المرجع السابق، ص ٣٩٩.

(٦) انظر: شرح مسلم الثبوت، المرجع السابق، ص ٤٠٠.

ويفهم ممّا سبق أنّ النهي عن التصرفات الشرعية هو نهي عن الفعل لمعنى من غيره، وإنّ النهي في ذلك إنّما ينصب على الوصف فقط، أما الأصل فيبقى مشروعاً، ولذلك يقال إنّه مشروع في أصله دون وصفه، وذلك مثل البيع الفاسد، ومنه الربا. أقول إنّ هذا الرأي الذي أخذ به الأحناف والمحقّقون من أصحاب الشافعي كالإمام الغزالي، تدعمه القاعدة الأصولية القائلة بأنّ نفي الفعل المقيد بقيد أو وصف موجه إلى القيد.

وأمّا النهي عن الأفعال الشرعية التي تدلّ القرينة على نوعية قبحها فإنّ حكمها ما تفيده القرينة ذاتها. ففي الصورة التي تدلّ القرينة على أنّ قبح المنهي عنه لعينه، فالحكم هو البطلان. ويمثل لذلك بيع المضامين وهي ما في أصلاب الآباء، وبيع الملاقيح وهي ما في أرحام الأمهات، فإنّ الشرع جعل محلّ البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة، وما في الصلب أو الرحم، لا مالية له، فصار بيعه عبثاً لحلوله في غير محلّه. وفي الصورة التي تدلّ القرينة فيها على أنّ قبح المنهي عنه لغيره يكون الحكم الكراهة في المجاور، إذا كان ذلك الغير مجاوراً للمنهي عنه لا وصفاً ملازماً، ويمثل لذلك بالصلاة في الأرض المغصوبة ويكون الحكم الفساد في الوصف إذا كان ذلك الغير وصفاً لازماً له. ولذلك يفسد الربا فإنّه فضل خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة وهو وصف لازم[1]

هذا وينسب إلى الشافعية أنّ النهي عن التصرفات الشرعية هو كالنهي عن الأفعال الحسية في الدلالة على البطلان لمعنى في عينه، ما لم يقم الدليل على خلافه[2] واستدلوا على ذلك بأمرين. أولهما: إنّ كمال النهي يقتضي كمال القبح وهو القبح العيني. ثانيهما: ملاحظة التضاد بين المشروعية والمعصية[3]

وأختم هذا الموضوع بنقل عبارة جامعة لخّص فيها العلامة التفتازاني هذه الأبحاث ببراعته الفائقة في التعبير الوافي المفيد في كتابه شرح التلويح وهي ما يلي[4]:

---

(١) راجع التوضيح، المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٢) التلويح، المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٣) حاشية الفاضل الأزميري، المرجع السابق، ص ٣٢٥.

(٤) شرح التلويح، المرجع السابق، ج ١، ص ٢١٦.

"والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الإطلاق على القبيح لغيره، وبواسطة القرينة على القبيح لعينه. وقال الشافعي (رحمه الله) بالعكس، وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا؟

فالحاصل أنّ الشارع وضع بعض أفعال المكلّف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك. وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع. فهل بقى في تلك الموضع ذلك الوضع الشرعي، حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطاً للثواب والبيع الفاسد سبباً للملك، أو ارتفع ذلك الوضع فيها؟ فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحاً لعينه ومن لا فلا، لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي. ثمّ الفعل الشرعي المنهي عنه إن دلّ دليل على أنّ قبحه لعينه فباطل، وإن دلّ على أنّه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو صحيح مكروه، وإن كان وصفاً ملازماً ففاسد عند أبـي حنيفة (رحمه الله) وباطل عند الشافعي (رحمه الله). وإن لم يدل الدليل على أنّ قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الأحكام، وعند أبـي حنيفة يصحّ بأصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على أنّ القبح لوصفه"

المطلب الثاني
أثر هذه الفكرة في التوسع في الاجتهاد

تمهيد

حيث لم يكن من المعقول أن يستوعب النص الشرعي جميع الحاجات التي جدت والوقائع التي حدثت، والمشاكل التي ظهرت، بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية وهيمنة السلطة الإسلامية على بلدان مختلفة، التجأ المجتهدون وخاصة مجتهدو العراق إلى الرأي والعقل لاستنباط الحكم الشرعي للعلاقات أو الأحداث الجديدة عند فقدان النص. والاجتهاد بالرأي ليس من بدع الأحناف، ذلك لأنّ إقراره كأصل من أصول الفقه ثابت بالنص، ومعمول به لدى الأصحاب والتابعين. وحسبنا أن نشير لتأييد قولنا إلى ما يأتي:

١- جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ ووجه دلالة هذه الآية على ذلك أنّ قوله تعالى (بما أراك الله) حثٌّ للرسول ﷺ على أن يحكم بين الناس بما أراه الله وأدخله في عقله ورؤيته.

٢- وجاء في السنة عن النبي حينما بعث معاذا قاضياً إلى اليمن أنّه قال له بم تحكم؟ قال: بما في كتاب الله. قال فإن لم تجد؟ قال: اقضي بما قضى به رسول الله. قال فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. قال الحمد لله الّذي وفق رسول رسوله لما يرضي الله ورسوله[١]

٣- وقد كان الصحابة والتابعون يستندون في فتاواهم أولاً إلى الكتاب ثمّ إلى السنة فإن أعجزهم ذلك أفتوا بالرأي. والرأي على ما يظهر من فتاواهم هو الحكم بناء على مقاصد الشرع، والقواعد العامة للدين، والعمل بما يرونه مصلحة، وأقرب إلى روح التشريع الإسلامي[٢] كقوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار)، وقوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ وهي مبادئ ترسم الخطوط العريضة لميزات الشريعة الإسلامية السمحة القائمة على العدل والإنصاف.

إنّ سجل أقضية الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ حافل بقرارات هامّة استندت إلى مبادئ العدل والإنصاف منها، أنّه ﷺ قضى على محمد ابن سلمة بأن يمرّ خليج جاره أي نهر جاره في أرضه لأنّه ينفع جاره ولا يضارّ به. وخلاصة القضية كما يرويها مالك عن عمر بن الخطاب: (إنّ الضحاك بن قيس ساق خليجاً له من العريض، فأراد أن يمرّ به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى محمد فقال له الضحاك: أنت تمنعني وهو لك منفعة، تسقي منه أولاً وآخراً ولا يضرّك. فأبى محمد فكلّم فيه الضحاك عمر بن الخطاب، فدعا عمر محمد بن مسلمة فأمره أن يخلي سبيله، قال محمد: لا. فقال عمر: والله ليمرنّ به ولو على بطنك!! فامر عمر أن يمرّ به ففعل الضحاك وقد علّل الخليفة هذه الفتوى بأصل عام وهو إباحة الأمر النافع وحظر الأمر الضارّ وهو مبدأ يؤخذ من روح الشريعة الغراء[٣]، إلا أنّ المجتهدين شعروا بأنّه لابدّ من إحاطة الرأي كمصدر للأحكام بسياج قوى يحميه من الهوى، والقول في الشريعة بغير علم، لذلك لم يلبثوا أن شرطوا للمستنبط

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي. المطبعة الرحمانية، طبعة مصر، ج ٣، ص ٣٨٦.

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري، ص ١٣٤، مطبعة دار الأحياء الكتب العربية أولى، مصر، سنة ١٣٣٩

(٣) بداية المجتهد للفقيه المجتهد ابن رشد، ج ٢، ص ٣١٠.

بالرأي أن يكون لديه أصل معيّن يعتمد عليه من كتاب أو سنة أو إجماع. وسموا هذا الرأي الّذي يعتمد على أصل شرعي بالقياس.

والقياس في اصطلاح الاصوليين إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلّة وهو يتطلّب ما يلي:

١- وجود حكم شرعي ثابت بالنص أو بالإجماع على الرأي الراجح لأمر معيّن يسمّى أصلاً.

٢- وجود أمر آخر لم يتطرق نص معيّن لحكمه يسمّى فرعاً.

٣- وجود علة مشتركة بين الأمرين بمعنى أنّ الحكم الشرعي في الأصل معلّل بعلة توجد في الأمر الآخر (الفرع)[١]

ومع ذلك أحسّ الفقهاء الذين تلمّسوا مشاكل القضاء والفتوى والحكم والتصقوا بالحياة العملية، أنّ هذا المصادر الأربع (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) قد لا تكفي لمواجهة القضايا الجديدة للأسباب الآتية:-

أولاً: إنّ النص يواجه حالات معيّنة، ويرسم في الغالب قواعد كليّة ومؤشرات عامة، ولا يعقل أن تفي النصوص المحدودة بحلّ مشاكل ووقائع غير محدودة زماناً ومكاناً بصورة مباشرة.

ثانياً: إنّ القياس الأصولي قد لا يسعف الحاكم لأمرين:

أولهما، أنّه قد لا يجد حالات مشابهة تماماً في الأحكام الثابتة بالنص فينتفي القياس أساساً بالنسبة للقضية موضوع الدعوى.

وثانيهما: قد يجد ذلك ولكن القياس فيه يؤدي إلى الجور، أو إلى الحرج، أو إلى الضيق في المعاملات، وكل ذلك أمر قبيح تأباه الشريعة وتنفيه، لأنّ أساس الفقه رعاية مصالح العباد، ولأنّ الشريعة الإسلامية قائمة على مبادئ العدل والإنصاف والمصلحة والحسن.

---

(١) انظر: شرح التلويح، المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٢ وما بعدها.

ولذلك اضطر الفقهاء لغرض التوّسع في الاجتهاد إلى الالتجاء إلى الاستحسان أو الاستصلاح. وقد أكثر فقهاء المالكية والحنابلة في الاستصلاح كما أكثر الأحناف في الاستحسان.

وقد أثر في موقف الأحناف هذا عاملان هامّان هما:

أولاً: إنّهم تبعاً لمذهبهم الكلامي الماتريدي، يقولون بالتحسين العقلي، وبأنّ العقل البشري يمكنه تفحص الأشياء، وتمييز صالحها عن قبيحها ولو إجمالاً. وبالرغم من أنّ إدراك العقل لحسن الفعل لا يوجب عليه سبحانه حكماً بمقتضاه حسب مذهبهم، لأنّ الأصلح غير واجب عليه تعالى، إلا أنّه يستوجبه تفضلاً باعتبار أنّ العقل لا يجوز أن يحكم الشرع بما هو قبيح، وغير مستحسن، ومن هنا تكون مسألة التحسين العقلي عاملاً هامّاً ذا أثر فعال في توسع الأحناف في اجتهادهم.

ثانياً: إنّهم تبعاً لمذهبهم الماتريدي أيضاً ذهبوا إلى أنّ أفعاله تعالى ومنها أحكامه معلّلة بالمصالح ظهر لنا بعضها، وخفى علينا البعض الآخر، ولكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة بل على سبيل التفضل والإحسان. وبذلك ينفون عن الشريعة أي عامل أو أثر للاتفاق أو الصدفة. وكما أنّ نظام العالم يسير وفق ترتيب محكم، فكذلك أحكامه تعالى تأتي لأوصاف وعلّل مبينة، ومصالح مقصودة.

نخلص مّا تقدّم إلى القول أنّ توسع الأحناف، وتبنّيهم مصادر جديدة خارجة عن النص، قد يكون أثراً لما استقرّ لديهم من مبادئ التحسين العقلي، ومنها أنّ أحكامه تعالى معلّلة بمصالح الناس، كما يأتي مستهدياً بروح الشريعة الإسلامية الهادفة إلى تحقيق مبادئ العدالة والإنصاف. وسنركز فيما يلي على أهمّ مظهرين من مظاهر توسعهم في الاجتهاد هما:-

١- الاستحسان.

٢- المصالح المرسلة.

ونخصص لكل منهما فرعاً مستقلاً أبين فيه حقيقته، ووجه ارتباطه بالتحسين العقلي.

الفرع الأول
الاستحسان

آ- حقيقته وتعريفه.

الاستحسان في اللغة عد الشيء حسناً، سواء كان ذلك الشيء من الأمور الحسيّة أو المعنوية. يقال استحسنت الرأي أو الصورة[1]، ومنه قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[2]، وقوله ﷺ ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن.

الاستحسان اصطلاحاً:

إنّ مصطلح الاستحسان ورد عن أبـي حنيفة (رحمه الله) ولكنه لم يرد عنه تعريف معيّن له، بل عبارات مطلقة، جعلها عنواناً على دليل في نفسه مرة، ومصرحاً به في حلقة الدرس مرة أخرى. وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: (وقد قال به (أي بالاستحسان) أبو حنيفة وقال الشافعي من استحسن فقد شرع)[3]

هذا وقد روى الإمام محمد بن الحسن في جامعه الكبير صورٌ للاستحسان ذكرها أمامه أبو حنيفة النعمان. منها قوله: لو شهدوا على رجل بالزنا فقضى بجلده فلم يكمل الحدّ، أو كمل ثمّ شهد شاهدان بالإحصان فالقياس ان يرجم، ويدرأ عنه الرجم وما بقي من الحدّ استحساناً. وفي بعض النسخ، القياس أن يرجم ولكنا نستحسن فيدرأ عنه حدّ الرجم وما بقى من الحدّ، لأني أكره أن أرجمه وقد أقمت عليه حدّ الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان في زنا واحد وهو قبيح لا يستقيم في الإحسان[4]

ومن صور الاستحسان الأخرى ما يلي:

أ- إنّ عقد المزارعة ينتهي بموت العاقدين أو أحدهما كما في الإجارة لكن الحنفية استثنوا من ذلك بعض الصور منها: إذا مات صاحب الأرض والزرع لم يدرك بعد،

---

(١) الدكتور أحمد الكبيسي، مباحث التعليل، مطبوعة بالرونيو، ص ٩٩.

(٢) الزمر، ١٨.

(٣) المستصفى للإمام الغزالي، المطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، ببولاق، مصر، سنة ١٣٢٢ هـ، ج ١، ص ٢٧٤.

(٤) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، ص ٣٣٠.

حكموا ببقاء العقد استحساناً على خلاف القياس أي القاعدة المقرّرة عندهم حفظاً لمصلحة العامل[1]

يقول أبو حنيفة (رحمه الله) إذا شهد أربعة على رجل بالزنا ولكن عين كلّ واحد جهة غير الجهة التي عينها الآخر فالقياس أن لا يحدّ ولكن استحسن حدّه[2] ولدى تفحص هذه النماذج يدرك المرء بسهولة أنّ الاستحسان عند أبـي حنيفة عبارة عمّا يستحسنه المجتهد بعقله ويميل إليه برأيه، استناداً إلى مبدأ العدل. وحيث إنه بهذا المعنى يشكل قناعة المجتهد الوجدانية، فإنّه من الصعب تحديده تحديداً دقيقاً. ولذلك لاقت فكرة الاستحسان معارضة شديدة من الإمام الشافعي والأصوليين الذين تأثروا بمذهبه. والتهمة الموجّهة إلى الاستحسان أنّه قد يؤدي إلى التشريع بالهوى والتشهي، وإلى الخروج عن الكتاب والسنة. وأمّا ما قيل في تعريفه من أنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره[3]، فقد كان مثار نقد شديد، وسخرية لاذعة. وقد اعتبر الإمام الغزالي مثل هذا الدليل مجرّد هوسَ على اعتبار أنّ ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنّه وهم أو خيال، أو تحقيق. وعلّق عليه العلامة التفتازاني بأنّه إن أريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في أنّه يجب عليه العمل به، ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه، وإن أريد أنّه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به[4].ويبدو أنّ الأصوليين الأحناف صمدوا أمام الانتقادات الموجّهة إلى الاستحسان وحاولوا تصويره بشكل لا يتجاوز نطاق الأصول الأربعة، وبذلك كاد يختفي محلّ النزاع، ولم يبق استحسان مختلف فيه، فقال بعضهم هو العدول عن قياس أقوى ويقول العلامة صدر الشريعة: "إنّ بعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا: هو أنّه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي الّذي يسبق إلى الأفهام" وواضح أنّ هذا التعريف غير جامع لأنّ الاستحسان قد يكون استثناء من أصل كلّي أو قاعدة عامة.

---

(١) الدكتور أحمد الكبيسي، المرجع السابق، ص ١٠٤

(٢) الاعتصام، للعلامة الأصولي الإمام أبـي إسحاق الشاطبـي مطبعة السعادة، بمصر، ج ٢، ص ١٠٤

(٣) الاعتصام، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٣٦.

(٤) شرح التلويح للتفتازاني، المرجع السابق، ج ٢، ص ٨١.

وقال البعض الآخر[1]: "إنّه عدول المجتهد عن الحكم في مسألة بمقتضى القياس الجلي إلى الحكم فيها بمقتضى القياس الخفي، أو استثناء مسألة جزئية في الحكم من أصل كلّي لدليل يقتضي العدول أو الاستثناء.

والذي يظهر لي أنّ الاستحسان المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة (رحمه الله) ليس تشريعاً بالهوى، وإنّما هو عبارة عن قناعة المجتهد بأنّ العقول الراجحة تستحسن حكماً معيّناً، لانسجامه وتوافقه مع الشعور العام بعدالته. والضوابط التي تحول دون الانزلاق في الهوى عديدة منها:

١- قناعة المجتهد الموثوق به.

٢- اتفاق العقول الراجحة.

٣- الشعور العام بعدالة الحكم المستحسن.

ولما تقدّم أستطيع القول أنّ الاستحسان في أول عهده لم يكن بعيداً عن معناه اللغوي، وإنّما كان تعبيراً عن أنّ ضمير المجتهد ونفسه المشبعة بالروح الإسلامية يدفعه إلى استلهام الحكم الشرعي، من مبادئ العدل والإنصاف والحسن، وإبعاد القياس المؤدي إلى حرج أو ضيق في المعاملات.

ب- وجه ارتباط الاستحسان بالتحسين العقلي

بيّنبت في الفقرة السابقة، أنّ جهود الأصوليين الأحناف المتأخرين كانت منصّبة على تقريب الاستحسان من ميدان النص، وإبعاده من نطاق الرأي المعتمد على الروح السمحة للشريعة الإسلامية والحقّ كما أرى، أنّ الاستحسان يمكن اعتباره مظهراً تطبيقياً وعملياً لقاعدة التحسين العقلي، وأدعم وجهة نظري هذه بما يأتي:-

١- إنّ المجتهد الكبير أبا حنيفة النعمان خاض في الكلام وتضلع فيه وقد أثرت عنه رسائل صغيرة في هذا العلم. وقد لخّص الإمام أبو منصور الماتريدي آراءه وفصلها، ومن جملتها ذاتية الحسن والقبح العقليين فإذا أدرك المجتهد بعقله الثاقب، أنّ الحكم القياسي في الحال المطروحة يصطدم مع قاعدة الحسن والقبح العقليين، أي أن يؤدي إلى أمر قبيح مثلاً فإنّ ذلك يكون مظنة لحكم معيّن بمقتضى قاعدة الحسن

---

(١) أستاذنا البكريّ، المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية، ص ٦٠٧

العقلي. ومن المعلوم أنّ الظنّ المستند إلى البحث والاجتهاد هو غاية الواجب على المجتهد وينزل منزلة العلم في حسن العمل[1]

٢- يلاحظ أنّ الإمام الغزالي أدرك هذه الحقيقة أي ارتباط الاستحسان بالتحسين العقلي، ولهذا تصدّى له ورفضه، لأنّه شافعي أشعري المذهب. ودليلنا على ذلك التعليق الّذي أورده خلال مناقشته لفكرة الاستحسان على قول أبـي حنيفة "إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كلّ واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زنى فيها فالقياس أن لا حدّ عليه لكنا نستحسن حده" فقال: " لِمَ يستحسن سفك دم مسلم من غير حجة؟ إذا لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن يقول: تكذيب المسلمين قبيح وتصديقهم وهم عدول حسن فنصدقهم!! [2]

٣- يفهم من المناقشات والانتقادات العنيفة الموجّهة إلى الاستحسان أنّه بزعم المنكرين يعني الحكم بالهوى والتشهي من غير نظر في دلالة الأدلة فيكون بمنزلة استحسان العامي. ولذلك قال الإمام الشافعي "من استحسن فقد شرع" وهو نفس الانتقاد الموجّه إلى التحسين العقلي.

٤- يقول ابن رشد: ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل[3]

٥- نقل عن محمد بن الحسن قوله: إنّ أصحاب أبـي حنيفة كانوا ينازعون المقاييس فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد[4]، وهذا دليل واضح على أنّ الاستحسان كان مقياساً أي دليلاً مستقلاً عند أبـي حنيفة[5]

---

(١) المستصفي للغزالي، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢) المستصفي للغزالي، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٠، الاعتصام المرجع السابق، ج ٢، ص ١٤٠.

(٣) بداية المجتهد، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٥٤.

(٤) الدكتور أحمد الكبيسي، المرجع السابق، ص ٩٩.

(٥) أستاذنا البكري، المدخل لدراسة القانون والشريعة، ج ١، ص ٦١٧

الفرع الثاني
المصالح المرسلة

من الثابت لدى المتكلمين من المعتزلة والماتريدين والفقهاء الأصوليين أنّ أحكام الله معلّلة بالمصالح والحكم، وقد قال في ذلك الإمام ابن القيم: محال على أحكم الحاكمين واعلم العالمين أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحميدة، والقرآن والسنة والعقول والفطر والآيات شاهدة ببطلان ذلك[1]

وأمّا فيما يخصّ أثر العلة في الحكم فالأمر يختلف باختلاف النزعة الكلامية عند الفقهاء. فالعلة عند بعض الأصوليين (كما نقل الأصوليون عنهم) هي المؤثر بذاته في الحكم، وفي تعبير آخر: هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصدها الشارع. وهذا الرأي ناتج عن التحسين العقلي. وأمّا العلة عند الأصوليين المتأثرين بالمذهب الأشعري فتعرف بأنّها المعرف للحكم أي جعلت علامة على الحكم غير ثابت فيه.

وبذلك تحاشوا كلمة الباعث والإيجاب[2] وأمّا العلة عند الأحناف المتأثرين بمذهبهم الكلامي الماتريدي فيعرفها صدر الشريعة: بما يكون باعثاً للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب. ثمّ يفسّر الباعث بما يكون مشتملاً على حكمة مقصودة للشارع من جلب نفع أو دفع ضرر. وقد يعبّر عنه بالوصف المناسب فإنّه ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً ويقصد بالوصف المناسب " ما لو عرض على العقول كونه علّة لحكم تلقفته بالقبول لصلاحيته لذلك المعنى المترتب عليه" أي عقلاً[3]، فلابدّ للحكم من معنى مناسب يربط به ذلك الحكم. وهذا المعنى المناسب لا يخلو من ثلاثة أقسام[4]:

---

(١) انظر: تعليل الأحكام، المرجع السابق، ص ١٠٤

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٣) التقرير والتحبير، المرجع السابق، ج ٣، ص ١٤٣، شرح الإبهام، المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٨.

(٤) الاعتصام، المرجع السابق، ج ٢، ص ١١٣

الأول:- ما شهد الشرع بقبوله، وهذا القسم لا خلاف في إعماله ويسمّى قياساً[1]، ويسميه الأصوليون بالمناسب المعتبر[2]

الثاني:- ما شهد الشرع بردّه. وهذا القسم لا خلاف في إهماله وهو ما يسمّى بالمناسب الملغى فلا يكون أساساً للحكم. وقد علّل ذلك الشاطبي بقوله "إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها وإنّما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي" بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذ نقبله "

ويمثل للمناسب الملغى بالاستسلام للعدو فإنّه قد تبدو فيه مصالح من حفظ النفوس وصيانة الأموال وسلامة الديار من الخراب لكن المشّرع ألغى هذه المصالح ولم يعتدّ بها وأمر بالجهاد وردّ الأعداء مراعاة لمصلحة أهم، ومنافع أرجح وهي حفظ كيان الأمة وكرامتها[3]

الثالث: ما لم يشهد الشرع له ببطلان، ولا باعتبار معيّن. وسمّاه بعضهم (الاستدلال المرسل) والمصالح المرسلة أي المطلقة عن دليل يدلّ على اعتبارها أو إلغائها.

وحيث إنّنا عقدنا هذا الفرع لبحث المصالح المرسلة في ضوء علاقتها بفكرة التحسين العقلي فمن الضروري بحث جوانبها بالشكل الآتي:

أولاً: تعريف المصالح المرسلة وتكييفها الشرعي أي حجيتها.

ثانياً: علاقة المصالح المرسلة بفكرة التحسين العقلي.

ثالثاً: ضوابط المصلحة المرسلة.

رابعاً: عقد مقارنة بين المصالح المرسلة من جهة وبين كلّ من القياس والاستحسان والبدعة من جهة الثانية.

ولما تقدّم سأوزع هذا الموضوع على أربع فقرات حسب الترتيب المشار إليه.

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن الحنبل، للشيخ عبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، ص ١٣٦

(٢) مباحث التعليل لأستاذنا أحمد الكبيسي، المرجع السابق، ص ١٠٦

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٦

أولاً:- آ- **تعريف المصالح المرسلة.**

المصلحة المرسلة هي الوصف المناسب لتشريع الحكم والذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرّ، ولم يدلّ على اعتباره أو إلغائه دليل معيّن من الشرع[1]

فالحكم المستند إليها لا يتقيّد بدليل معيّن من نص أو قياس أو إجماع بل يرجع إلى تحقيق مصلحة كبرى، أو دفع مفسدة عظمى، أو المحافظة على أغراض الشرع ومقاصده، أو تحقيق المصالح العامة أو مراعاة العدالة[2] وكتب الفقه الإسلامي مليئة بأمثلة كثيرة للمصالح المرسلة. وقد اعتبر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ هذه المصالح في كثير من أحكامه الاجتهادية. منها، أنه أسقط الحدّ عن السارق عام المجاعة، كما أسقط سهم المؤلفة قلوبهم معتمداً في ذلك على أنّ الله أعز الإسلام وأغناه[3]، وأنّه أمر بإحداث الدواوين في الدولة رغم عدم وجود نص في ذلك.

ويمثل الإمام الغزالي على المصالح المرسلة بما يلي[4]:

"إنّ الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا جميع المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً. وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثمّ يقتلون الأسارى أيضاً فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكلّ حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأنّا نعلم قطعاً أنّ مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معيّن بل بأدلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معيّن"

---

(١) الدكتور أحمد الكبيسي، المرجع السابق، ص ١٠٧

(٢) الدكتور أحمد الكبيسي، المرجع السابق، ص ١٠٧

(٣) أصول الفقه للخضري، الطبعة الرحمانية، ص ٣٩١، تاريخ التشريع الإسلامي للخضري، مطبعة دار أحياء الكتب العربية، طبعة أولى، مصر، ١٣٣٩ هـ.

(٤) المستصفى، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٩٤ وما بعدها.

ب – تكييف المصالح الشرعية:

اعتبر كثير من مجتهدي الأمة المصالح المرسلة حجة ودليلاً شرعياً لإثبات الحكم الشرعي في حدودها المعلومة[1]، إلا إنّ المالكية توسعوا فيها كثيراً وبنوا الأحكام عليها بصورة مطلقة[2] وفي ذلك يقول ابن دقيق العبد: "إنّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه ابن حنبل، ولا يكاد غيرهما يخلو من اعتباره في الجملة"[3]

وقد نقل عن الشافعي أيضاً القول بالمصالح المرسلة شريطة أن تكون شبيهة بالمصالح المعتبرة وكذلك شأن الأحناف[4]، وقد نفي بعضهم نسبة المصالح المرسلة إلى الأحناف مطلقاً[5] ولكننا لا نؤيد هذا الرأي لأنّهم قالوا بالاستحسان وأساس الاستحسان الخروج عن القواعد العامة إلى الاستثناء لضرورة تقتضي مصلحة أو تدفع مفسدة ويسمّى في عرفهم استحساناً سنده المصلحة. ومن قال بذلك فقد قال من باب أولى بالمصلحة المرسلة إذا لم تكن هناك نظائر تعارضها ولا قواعد عامة تناقضها.

ثانياً: علاقة المصالح المرسلة بفكرة التحسين العقلي.

وبالرغم من أنّ المتحمّسين للمصالح المرسلة ليسوا من أصحاب التحسين العقلي فإنّ لها علاقة وطيدة بالفكرة، ولإثبات هذا الرأي أسوق ما يلي كأدلة عليه:

١- إنّ المصالح المرسلة ثابتة للقول بأنّ أحكام الشرع معلّلة بالحكم والمصالح، وهذا القول ثابت بالتحسين العقلي. ذلك أنّهم يقولون إنّ أحكام الشرع لو لم تكن معلّلة لزم العبث وهو قبيح عقلاً.

٢- يقول العلامة ابن تيمية[6] "إذا أشكل على الناظر أو السائل حكم شيء هل هو على الإباحة أو التحريم، فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته. فإن كان مشتملاً على

---

(١) انظر: الاعتصام، المرجع السابق، ج ٢، ص ١١١، تعليل الأحكام، المرجع السابق، ص ٣٧٣.

(٢) الاعتصام للشاطبي، ج ٢، ص ١١١

(٣) انظر: المدخل لمذهب الإمام أحمد، المرجع السابق، ص ١٣٨، تعليل الأحكام، المرجع السابق، ص ٣٧٧.

(٤) الاعتصام، المرجع السابق، ج ٢، ص ١١١-١١٢

(٥) الدواليبي، المرجع السابق، ص ٣١٤.

(٦) انظر: تعليل الأحكام، المرجع السابق، ص ٣٧٧.

مفسدة راجحة ظاهرة فإنّه يستحيل على الشارع الأمر به أو إباحته بل يقطع أنّ الشرع يحرمه لاسيّما إذا كان مفضياً إلى ما يبغضه الله ورسوله" ومما هو واضح أنّ هذا النص يدلّ على أنّ المصالح المرسلة تأتي منسجمة مع التحسين العقلي.

٣- يعرف الاستدلال وهو المصالح المرسلة بأنّه: معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عيله.

وأرى أنّ اقتضاء الفكر العقلي للحكم المناسب للمعنى هو معنى التحسين العقلي ليس إلاّ

ومع ذلك حاول أنصار المصلحة المرسلة إبعادها عن فكرة التحسين العقلي تأسيساً على أنّ العمل بالمصلحة لا يخرج عن كونه عملاً بالنصوص الدالة على اعتبارها[١]

ثالثاً: ضوابط المصلحة المرسلة.

من المعلوم أنّ الاجتهاد المعتمد على المصلحة المرسلة يزود الشريعة الإسلامية بمصدر تشريعي خصب، مشبع لحاجات الناس في كل زمان ومكان، إلا إنّه خطر جداً على القضاء إذا بقي مطلقاً من غير ضابط يضبطه، ولا مقياس يقاس به الحق من الباطل، ولا معيار يميز به ما بين الهوى وبين المصلحة المشروعة، ولذلك يلاحظ أنّ أصحاب المصالح المرسلة أدركوا خطورة إطلاقها في ميدان بناء الأحكام الشرعية عليها فلجأوا إلى وضع معيار معيّن لها يضعها في نطاق محدّد، ذلك هو معيار الشرع أي المصلحة التي تدخل ضمن مقصود الشرع. فهو معيار موضوعي لا يتبدل ولا يتغيّر، لأنّ قصد الشرع ثابت في روح الشريعة الإسلامية القائمة على السماحة والعدالة. وفي ذلك يقولُ الإمام الغزالي: إنّ المصلحة وإن كانت عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرّة، إلا أنّنا نعني بها المحافظة على مقصود الشرع، وإنّها بمثابة المبادئ التي تلتقي عندها الشرائع المختلفة[٢]

وإنّ المقاصد الشرعية على أنواع ثلاثة[٣]:

النوع الأول: حفظ الأمور الضرورية:

---

(١) راجع تعليل الأحكام، ص ٣٧٥.

(٢) انظر: المستصفى، ج ١، ص ٢٨٧ وما بعدها، الاعتصام للشاطبي ج ٢، ص ١٣٢

(٣) انظر: المستصفى، ج ١، ص ٢٨٧ وما بعدها، أستاذنا البكري، المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية، ص ٧٥٦ وما بعدها.

ويقصد بالأمر الضروري كلّ ما يقوم عليه نظام الحياة، وتستقيم به مصالح الدين والدنيا وهي عبارة عن حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وقد فرغ الأحناف النسل إلى : نسب وعرض.

ومحافظة هذه الأمور من النظام العام الثابت.

النوع الثاني: حفظ الأمور الحاجية:

ويقصد بالأمر الحاجي كل أمر يحتاج إليه الناس لتيسير سبل الحياة وضمان رفاهية العيش لهم، ورفع الحرج عنهم وذلك كالعقود التي تقتضيها حاجة الناس وكتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير. ويتصوّر في هذا النوع اختلاف الشرائع.

النوع ثالث: حفظ الأمور التحسينية:

يقصد بالأمر التحسيني كل أمر تقتضيه مكارم الأخلاق ومحاسن العادات وآداب السلوك[1]

النوع الرابع: المقارنة بين المصالح المرسلة من جهة وكل من الاستحسان والقياس والبدعة من جهة ثانية.

آ- المصالح المرسلة والاستحسان:

الّذي يبدو لي أنّ الفرق بينهما اعتباري ولفظي فقط، فإنّ الرأي المستند إلى المقصد العام للشريعة يسمّى استحساناً عند الإمام أبي حنيفة، ويسمّى مصلحة مرسلة عند المالكية. ومع ذلك فإنّ الاستحسان إذا كان قياساً خفياً فإنّه يختلف عن المصالح المرسلة بوجود أصل خفي فيه. وإذا كان استثناء من القاعدة فإنّه يدخل في باب المصلحة، ولاسيّما إذا كان لأجل المصلحة. ويوضح هذا ما يقوله الإمام الشاطبي تعليقاً على المثال الّذي أورده للاستحسان بأنّه مثل ترك الدليل لمصلحة[2] "فإن قيل فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان قلنا نعم! إلا إنّهم صوّروا الاستحسان تصوّر الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة" ويفهم من هذا أنّ الفرق بينهما كما قلنا مسألة اعتبارية ليس إلاّ.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦٢.

(٢) الاعتصام، ج ٢، ص ١٤١

ب – المصالح المرسلة والقياس.

يمكن إيجاز الفرق بينهما بأنّ القياس يرجع إلى أصل معين، والمصالح المرسلة لا ترجع إلى أصل معيّن ولكن الشارع اعتبرها في مواضع من الشريعة[1]

ج – المصالح المرسلة والبدعة[2]

تتميّز المصالح المرسلة بأنّها تجري على المناسبات المعقولة ولا علاقة لها بالأمور التعبدية غير المعقولة المعنى كالوضوء والصلاة. وإنّها لا تخرج عن المقاصد العامة للشريعة. وأمّا البدعة فإنّما تدخل الأعمال من جهة التعبد فقط، ومما لاشكّ فيه أنّ العقول تهتدي للأعمال الاعتيادية ولكنها لا تهتدي لوجوه التقرب إلى الله تعالى.

---

(١) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، المرجع السابق، ص ١٣٨

(٢) انظر: الاعتصام، المرجع السابق، ج٢، ص ١٤١

الفصل الثاني

فكرة الحسن والقُبح العقليين عند ابن رشد

إنّ تشخيص التصوّر الكامل لهذه الفكرة عند الإمام ابن رشد[1] الحفيد الفيلسوف لا يتحقّق إلاّ بالإحاطة الكاملة بنظرة هذا الفيلسوف الشمولية إلى فلسفة الشرائع، ونظرته الخاصة بموضوع الاتصال بين الحكمة وبين الشريعة الإسلامية. فقد تميّز ابن رشد بالإبداع في تعقب أساس القانون وفلسفته، وكانت له الأسبقية في التوصل إلى المنهج الّذي يجمع بين الشريعة الحقة وبين الفلسفة. ولذلك سأوزع هذا الفصل على ثلاثة مباحث. أخصص أولها لبيان نظرة ابن رشد إلى الشرائع. وأعقد ثانيها، لبيان رأي ابن رشد في العلاقة بين الشريعة الإسلامية والحكمة. أما المبحث الثالث فأفرده لبيان رأي ابن رشد في الحسن والقبح العقليين (ثبات القيم وموضوعيتها).

---

(١) ولد أبو وليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) في بيت ورث الفقه كابرا عن كابر. وفيه تمكن في علوم زمانه. ويروى أنّ ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) وخبر هذا التقديم له دلالته، فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه فاتحه بأن قال له: ما رأي الفلاسفة في السماء: أهي قديمة أم حادثة؟ فأدرك ابن رشد الحياء والخوف وأخذ يتعلل وينكر اشتغاله بالفلسفة، ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميه عند ذلك ذهب الروع عن ابن رشد وتكلم من غير تهيب فحسن موقعه عند الأمير وتعينت مهمة ابن رشد، فكلف بشرح مذهب أرسطو. وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه، فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملا بريئا من الشوائب. وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيها وطبيبا، فنراه عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩م) يتولى القضاء في إشبيلية، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذه لنفسه طبيبا عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢م) وبعد قليل تولى القضاء في مسقط رأسه مرة أخرى، في منصب أبيه وجده من قبل، غير أن الأيام تنكرت له، وحل السخط بالفلاسفة فصارت كتبهم ترمى في النار، ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن رشد في شيخوخته إلى اليسانة (قريبا من قرطبة). ومات في مراكش عاصمة المملكة في ٩/ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر سنة ١١٩٨ م). انظر: في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف أستاذ ت ج دي بور بجامعة أمستردام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ص ٢٥٧ وما بعدها، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

المبحث الأول

نظرة ابن رشد إلى الشرائع

إنّ ابن رشد بما ملك من نظرة نفاذة متعمقة، لم يقف عند الشكل أو الإطار أو السطح في تحليله للشرائع بل نفذ فيها، ليصلها بمبادئها الأولية وليربطها بالغاية الأساسية من وجودها. ومن هذا تكمن الروح الفلسفية لدى ابن رشد. وقد استطاع ابن رشد أن يلخص نظرته تلك في النص الموجز الآتي[1]: "إنّ الشرائع هي الصناعة الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع، ولاسيّما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع وان اختلف في ذلك بالأقل والأكثر"

يفهم من هذا النص الجامع إنّ طبيعة القانون هي ما يلي:

أولاً: القانون صناعة ضرورية مدنية. ويعني أنّ المجتمع الإنساني لا يحقّق الغاية من وجوده إلاّ بصناعة القانون، فالقانون ضرورة اجتماعية ووسيلة لتحقيق الغاية من وجود المجتمع. إني استند في تفسيري هذا إلى نص آخر أورده ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة) قال فيه[2] "إذا ظهر أنّ الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضاً أنّ هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأنّنا نرى أنّ واحداً واحداً من الموجودات إنّما خلق من أجل الفعل الّذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به، وإذا كان كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصّه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة، ولما كانت النفس الناطقة جزأين جزء عملياً وجزء علمياً، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات. ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي، وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث

---

(١) التهافت لابن رشد، الطبعة الأولى، المطبعة الإعلامية بمصر، سنة ١٣٠٢ هـ، ص ١٣٩

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ص ٢٤٠ وما بعدها.

عليها، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل، وعرفت المقدار الّذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل أعني السعادة المشتركة"

ويعني هذا النص، أنّ هنالك نظاماً يعمّ الكون. ذلك أنّ كلّ موجود وكل كائن له غاية مقصودة خاصة به، وإنّ ذلك الموجود يبحث عن تلك الغاية ويسير إليها ويحقّق الكمال ببلوغها.

ومما لاشكّ فيه، أنّ الأفعال التي تخصّ الإنسان وتميزه عن غيره هي الأفعال التي تصدر منه باعتباره كائناً مدركاً وواعياً فالوعي أو النفس الناطقة حسب تعبير ابن رشد هو الغاية من وجود الإنسان أي يجب أن يكون واعياً ومدركاً. ولما كانت النفس الناطقة المدركة تتشعب إلى ناحيتين أي تبدو آثارها في جانبين الجانب العملي حيث يتصرّف تصرّفاً خاصاً بموجب ما يملك من وعي وإدراك، والجانب العلمي حيث يكسب آراء وعلوماً مختلفة بما يملك في قوة الإدراك، فإنّ كمال الإنسان هو أن يتحقّق فيه الكمال في هاتين القوتين وهما الفضائل العملية والفضائل النظرية. وتقرير تلك الفضائل العملية والنظرية يعني صناعة القانون، ويستنتج من ذلك أنّ الشرائع (القوانين) صناعة ضرورية ولكن ماهي الجهة التي تبيّن تلك الفضائل العملية؟ ويعني بها القواعد العامة القانونية، هذا ما تتّضح الإجابة عليه في الفقرة الثانية.

ثانياً: القانون صناعة نابعة من ضرورات الحياة الإنسانية، تعاون العقل والشرع في تحديد مبادئها وقواعدها العامة. وفي ذلك يقول ابن رشد أيضاً إنّ الشرائع هي[١] "أنّ يتقلّد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة"

ويستخلص من هذين النصين أنّ القانون عند ابن رشد ثنائي المصدر أي يتكوّن من عنصرين أساسين هما:-

١- مبادئ وقواعد عامة لا تخلو أية شريعة منها، باعتبار أنّها مبادئ ضرورية يدركها العقل البشري، ويستخلص ضرورة تلك المبادئ من الحاجات الأساسية للإنسان وهذه المبادئ هي ما نسميه بالقانون الطبيعي الّذي يضمّ القواعد التي يستخلصها العقل البشري من حيث إنّه عقل من طبيعة الأشياء والذي لا يستطيع أي شرع التنكر لها.

---

(١) تهافت التهافت، المرجع السابق، ص ١٤٠.

٢- مبادئ وقواعد يقرّرها القانون الإلهي (الوحي الديني) فقد سبق أن أوضحنا أنّ ابن رشد يرى أنّ مهمة تقرير الأفعال التي تقرّب الإنسان من الكمال، وإلى تحقيق الغاية من وجوده يتولاها الوحي على الأغلب حيث عرفت الشرائع المقدار الّذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، وأمرت بالفضائل، ونهت عن الرذائل. ولكن الشريعة المتكاملة هي الشريعة التي يتوافر فيها جميع عناصرها ومقوماتها، وهذه لا تتحقّق بنظر ابن رشد وحسب نظرته النافذة إلى أساس القانون وطبيعته إلا إذا كانت أي الشريعة صناعة العقل والوحي معاً. وفي ذلك يقول ابن رشد ما نصه[١] "وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أنّه يمكن أن يكون ههنا شريعة بالعقل فقط فإنّه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي"

إنّ ذلك يعني أنّ أية شريعة لابدّ وأن تضم قواعد عقلية بمعنى أن يكون للعقل مدخل في وجه إلزامها، أو في إدراك الجهة التي استوجبت اعتبارها قواعد شرعية. كما وأنّ الشريعة التي تفرد العقل بوضع قواعدها تبدو ناقصة، لاسيما في المجالات الخلقية والتعبدية التي لا ينفذ فيها العقل إن لم تستكمل بالوحي. ومعلوم أنّ الشريعة حسب مصطلح ابن رشد أعمّ من القانون حيث تشمل نطاقات وجوانب متعددة منها الجانب الأخلاقي، والجانب الاجتماعي والجانب الديني، أما القانون فيعنى بالجانب الاجتماعي فقط.

يستخلص ممّا سبق، أنّ رأي ابن رشد في فلسفة القانون يمكن إيجازه في أمرين:

أولاً: القانون ضرورة اجتماعية وظيفته تقرير الأفعال التي تكسب الفضيلة للإنسان من الناحية العلمية أو العملية.

ثانياً: القانون وسيلة لتحقيق الغاية من وجود الإنسان وهي السعادة. وهذه الوسيلة هي صناعة العقل والوحي. وأرى أنّ ابن رشد درس الطبيعة المعقدة لتصرفات الإنسان وتوصّل نتيجة فهم تلك الطبيعة إلى أنّ سعادة المجتمع البشري لا تتمّ إلاّ بشريعة تأخذ بمبادئ العقل وتسترشد بالوحي السماوي، أي بقانون يصدر من العقل والشرع.

---

(١) تهافت التهافت، المرجع السابق، ص ١٤٠

المبحث الثاني

رأي ابن رشد في الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالحكمة

يرى ابن رشد أنّ الشريعة الإسلامية شريعة تتوافر فيها مواصفات الشريعة المتكاملة، فهي متكاملة ونموذجية. وقد توصل ابن رشد إلى هذا الرأي بعد موازنة دقيقة بين الشرائع والاستئناس بمقياس موضوعي حدّده لذلك بقوله[1] "الشريعة الإسلامية هي شريعة متكاملة، ومقصودها تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنّب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمّى العلم العملي، وهذه تنقسم قسمين: أفعال ظاهرة بدنية والعلم بها هو الفقه. والقسم الثاني أفعال نفسية مثل الشكر والصبر" ويقول في مكان آخر[2] (إذا قويست (أي شريعتنا الإسلامية) بسائر الشرائع وجد أنّها الشريعة الكاملة بالإطلاق" يفهم من هذه النصوص أنّ ابن رشد وازن الشريعة الإسلامية بالشرائع الأخرى فوجدها شريعة متكاملة لأنّها أدّت بصورة كاملة وظيفة الشريعة الحقة، فقد بيّنت الفضائل العملية والنظرية وتكوّنت طبقاً لمبادئ العقل والوحي.

أما علاقة الشريعة بالفلسفة، فإنّ ابن رشد رأى أنّ هنالك اتصالاً وثيقاً بينهما. وقد ألف كتاباً هامّاً خصّصه لإثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة وسمّاه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وقد كان منهجه في إثبات ذلك يتسمّ بالنظرة الموضوعية الباحثة عن الحقيقة. وفيما يلي أدعم رأيي هذا بأقوال الفيلسوف ذاته. قال ابن رشد[3]: "إنّ الحقّ لا يضاد الحقّ بل يوافقه ويشهد له" ويعني ذلك أنّ الحق أمر موضوعي ثابت لا يتغيّر بمزاج الحاكم أو بهواه، وحيث قد تقرّر أنّ الشريعة الإسلامية هي شريعة حقة وإنّها دعت إلى امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنّب الأفعال التي تفيد الشقاء وإنّ النظر البرهاني الّذي تكون المقدمات فيه يقينية يؤدي إلى الحقّ أيضاً، فإنّنا

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٥٠.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة، المصدر السابق، ص ٢٤١

(٣) فصال المقال، ص ٣٥

نعلم قطعاً أنّ الشريعة الإسلامية والحكمة (الفلسفة) تعكسان حقيقة واحدة. وفي هذا يقول ابن رشد[1]: "إذا كانت الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنّنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع"

وخلاصة رأي ابن رشد في هذا الصدد أنّه لا يتصور التعارض من الناحية الموضوعية بين الشريعة والحكمة، نافياً بذلك الضجيج الّذي أثير حول اشتغاله بالفلسفة واتهامه بالزيغ والإلحاد، بدليل أنّ كليهما يهدفان إلى التوصل إلى الحقائق، والحقائق ثابتة. لقد فصل ابن رشد تلك الحقيقة التي تقول بالاتصال بين الشريعة والحكمة بقوله[2] "وإذا كان هذا هكذا، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان ممّا سكت عنه فلا تعارض هنالك وهو بمنزلة ماسكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله"

ومعنى التأويل عند ابن رشد هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز[3]، ويفهم ممّا سبق أنّ الحكمة تلتقي مع ما يؤدي إليه النظر البرهاني ولذلك أقول[4]: الحكمة تعرف بأنّها علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر والبرهان هو قياس مركب من مقدمات يقينية واجبة القبول. ولذلك يقول صاحب شرح المطالع (ويسمّى صاحبه حكيماً)[5]، فالمقصود من البرهان هو الوصول إلى الحقّ اليقين. وقد ثبت أنّ الحكمة والشريعة عند ابن رشد متلازمتان ولكن هل إنّ كل وسائل المعرفة في الشريعة قائمة

---

(١) فصل المقال، المصدر السابق، ص ٣٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٥.

(٣) فصل المقال، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٤) شرح اللاري على القاضي، كتاب في الحكمة مخطوط في مكتبتي الخاصة.

(٥) انظر: شرح المطالع في المنطق، طبع حجرية غير مرقمة، ١٣١٥ هـ ، إيران.

على البرهان؟ في الحقيقة أنّ ابن رشد فرق بين الحكمة والشريعة وجعل الشريعة أعمّ نطاقاً من الحكمة وخصّ الحكمة بطائفة بارزة من الحكماء والعلماء الراسخين في العلم.

وفيما يلي نفصل وجهة نظره هذه لعلاقتها بالموضوع:

إنّ وسائل المعرفة عند ابن رشد ثلاث[1]:

١- ما هو خاص بالجمهور ويعني بذلك الأدلة الخطابية. ويقصد بها في عرف الحكماء والمناطقة تلك الأدلة التي تتألف مقدماتها من القضايا غير اليقينية، أو تختلط فيها اليقينية بغيرها، ويسمّى صاحبها خطيباً وتقبل هذه الأدلة في ميدان ترغيب الجمهور إلى فعل الخير وتنفيرهم من الشر.

٢- ما هو مختصّ بفئة أقلّ من الجمهور، لا يقتنعون بالأدلة الخطابية ولا يرقون إلى منازل الخاصة للتوصل إلى الأدلة البرهانية، ولكنهم يتفقون عند الأدلة الجدلية. والمقصود بالأدلة الجدلية تلك الأدلة التي تتألف مقدماتها من القضايا المشهورة، أو منها ومن المسلمات. والغرض من هذا النوع من الأدلة إقناع القاصرين عن درجة البرهان وإلزام الخصم وإفحامه.

٣- البرهان وهو القياس المركب من مقدمات يقينية، وهو الموصل إلى الحقيقة وحيث إنّ الشريعة عامة وموجّهة إلى مجموع الناس فإنّها تراعي الجمهور والكثرة الكاثرة، والسواد الأعظم كما تراعي الحكماء (الراسخين في العلم) أي أنّها تتعامل مع عقول ثلاثة:

أ- العقل البرهاني. ب - العقل الجدلي. جـ - العقل الخطابي. ذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية، وقد دعت الشريعة الإسلامية الناس بهذه الطرق الثلاث ليعمّ التصدق بها كل الناس[2] وقد قصدت ذلك الآية الكريمة، ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[3]

---

(١) فصل المقال، المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) فصل المقال، المصدر السابق، ص ٣٥.

(٣) سورة النحل، ١٢٥

وحيث إنّ عقول الناس متفاوتة فما يكون مفيداً لصاحب العقل البرهاني قد لا يفيد صاحب العقل الجدلي أو الخطابي، ولما كانت الشريعة جاءت لتعليم العلم الحق والعمل الحق فقد ذهب ابن رشد إلى القول أنّ للشرع ظاهراً وباطناً وأراد بالظاهر الأمثال المضروبة لتلك المعاني، وبالباطن المعاني التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان[1]، وهي المعاني التي لا يدركها إلاّ الراسخون في العلم.

وخلاصة فلسفة ابن رشد هذه، أنّ الشرائع والقوانين صناعة ضرورية تؤخذ مبادئها من العقل والوحي، وإنّ الحقيقة الخالدة واحدة، وإنّ العقل والوحي كفيلان بكشفها، وتعليمها، لأنّ الحقيقة أمر موضوعي ثابت وهذه الخلاصة بحدّ ذاتها كفيلة بإثبات اختمار فكرة القانون الطبيعي لدى ابن رشد ولكن هذه الفكرة تبدو بصورة أوضح عندما يتناول مسألة الحسن والقبح ذاتها على النحو الّذي سأخوض في بحثه في الفقرة الآتية.

---

(١) فصل المقال، المرجع السابق، ص ٣٩.

المبحث الثالث

رأي ابن رشد في الحسن والقبح العقليين

إنّ ابن رشد ينحاز بصراحة إلى الفئة التي ترى أنّ هنالك قيماً ثابتة في الفعل نفسه، تفرض نفسها على الحاكمين والمحكومين، ويحمل حملة قاسية على الفقهاء الذين يقولون: إنّ الخير يكون خيراً لأنّ الله أمر به، وإنّ الشرّ يكون شراً لأنّ الله نهى عنه، فيخالفهم في ذلك ويقول: إنّ العمل يكون خيراً أو شراً لذاته[1] وذلك في معرض استنكاره واستغرابه لموقف الأشاعرة في العدل والجور. حيث قال[2]: "قد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حقّ الله سبحانه إلى رأي غريب جدّاً في العقل والشرع أعني أنّها صرحت عن ذلك بمعنى لم يصرح به في الشرع بل صرح بضده" واستنكر الرأي القائل بأنه[3] متى فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عدلاً، ومتى فعل ما وضع الشرع أنّه جور فهو جائر وأنّه ليس هنا شيء هو نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور وأكّد على أنّ[4]، هذا الرأي في غاية الشناعة بأنّه ليس يكون هنا شيء هو في نفسه خير، ولا شيء هو في نفسه شرّ، فإنّ العدل معروف بنفسه إنّه خير، وإنّ الجور شرّ فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جوراً ولا ظلماً إلاّ من جهة الشرع وإنّه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلاً وهذا خلاف المسموع والمعقول.

يفهم مّما سبق أنّ ابن رشد يقرّ بوجود قانون طبيعي كامن في طبيعة الأشياء ولا يخفى أنّ هذا الإقرار يأتي منسجماً مع نظرته العامة إلى فلسفة الشرائع، كما يأتي متسقاً مع رأيه في الحتمية السببية حيث ذهب إلى أنّ الله سبحانه قد أودع الطبيعة الأسباب الضرورية التي تكمن وراء المسببات وأنّ من جحد الأسباب الضرورية فقد جحد الصانع وجحد العقل، وفي ذلك يخالف الإمام الغزالي الّذي أنكر جدوى العلل بوصفها أسباباً مؤثرة بالنسبة إلى النتائج والمسببات، واعتبر أنّ الأسباب ظواهر تقارن المسببات

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٦٥

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة، المرجع السابق، ص ٢٢٣

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٣

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٤

وليست علّتها، وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ اقتران السبب والمسبب ليس من الضروري في الشيء ولكنه من قبيل العادة التي تكونت عندنا من تكرار الملاحظة[1]، كما أضاف الغزالي إلى ذلك قوله[2]، الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسّبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلّم جرا.

إنّ اقتران هذه الأمور بما سبق عند الغزالي لا لكونه ضرورياً في نفسه بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلّم جرا أي جميع المقترنات والمشاهدة تدلّ على الحصول عنده ولا تدلّ على الحصول به. والواقع أنّ رأي ابن رشد يتمشى مع فكرة القانون الطبيعي، ومع نظرية العلاقات الداخلية بينما يتمشى رأي الغزالي مع نظرية العلاقات الخارجية أي القانون الذي يكون مصدره الإرادة وهو رأي الأشاعرة. هذا وإذا كان ابن رشد قد انحاز إلى الفئة التي ترى ثبات القيم وموضوعية الوصف الشرعي وإدراك العقل لها، فهل اعتقد بوجوب أمور على الله سبحانه وطبقاً لقانون العقل كما اعتقد المعتزلة؟

الواقع أنّه تكلّم في هذه المسألة وأوضح رأيه بصراحة من خلال تفسيره للآية الكريمة ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ فقال[3] وأمّا قوله تعالى (لا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ) فإنّ معناه لا يفعل فعلاً من أجل إنّه واجب عليه أن يفعله لأنّ من هذا شأنه فيه حاجة إلى إثبات ذلك الفعل، وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل إما حاجة ضرورية وإمّا أن يكون به تامّاً، والباري سبحانه يتنزه عن هذا المعنى،

---

(١) محمد فرحات عمر، طبيعة القانون العلمي، تقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦ م، ص ٩٨.

(٢) تهافت الفلاسفة، للإمام الغزالي، المطبعة الإعلامية بمصر، سنة ١٣٠٢ هـ، ص ٦٧

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة، المرجع السابق، ص ٢٣٧.

فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد به ذلك الخير، وهو سبحانه يعدل لا لأنّ ذاته تستكمل بذلك العدل بل لأنّ الكمال الّذي في ذاته اقتضى أن يعدل. فإذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر أنّه لا يتصف بالعدل على الوجه الّذي يتصف به الإنسان لكن ليس يوجب هذا أن يقال أنّه لا يتصف بالعدل أصلاً وأنّ الأفعال كلها تكون في حقّه لا عدلاً ولا جوراً كما ظنه المتكلمون (ويقصد بهم الأشاعرة) فإنّ هذا أبطال لما يعقله الأنسان وأبطال لظاهر الشريعة"

يتّضح مّا تقدّم أنّ ابن رشد يميل إلى الفقهاء الأحناف والماتريديين في هذه المسألة أي مسألة الحسن والقبح العقليين. فهو يقرّر ذاتية الحسن والقبح إلا إنّه يتحاشى إطلاق الوجوب على أفعاله تعالى لأنّه يرى أنّ الوجوب يتّضمن معنى الحاجة، والنقصان، وحيث إنّه تعالى كمال في ذاته فلا يمكن أن يجب عليه شيء ولكن كماله يقتضي ضرورة أن يفعل ما هو كمال ولا يفعل ما هو نقص، فالكمال الّذي في ذاته هو الّذي يقتضي أن يعدل، أما الإنسان فإنّه يجب أن يعدل لأنّ العدل حسن في ذاته وأنّه أي الإنسان يستفيد بالعدل خيراً هو العدل نفسه، ومن المعلوم أنّ الماتريدي الّذي عاب على المعتزلة سوء التعبير استخدم تعبيراً مشابهاً فقال بضرورة العدل والفضل أي الصلاح والأصلح بدلاً من القول بوجوب الصلاح أو الأصلح كالمعتزلة. وهكذا يبدو أنّ التصور الكامل لفكرة الحسن والقبح العقليين عند ابن رشد يمكن إيجازه فيما يلي:

١- القانون، (الشريعة) صناعة ضرورية مدنية تهدف إلى تحقيق الغاية من وجود الإنسان وهي أن يكون كاملاً في الفضائل العملية والنظرية.
٢- إنّ الأمور التي تعتبر داخلة في تلك الفضائل تحمل في ذاتها تلك القيم والأوصاف التي تكسبها مزية الكمال.
٣- إنّ تلك الأوصاف والقيم التي تكون كامنة في ذات الشيء لها دخل كامل في شرعيتها فالعدل لا يمكن إلا أن يكون عدلاً.
٤- إنّ الله هو الّذي أودع هذه الأسباب التي تكون وراء المسّببات.

وهذا يعني أنّ ابن رشد يخضع مذهبه الفلسفي للدين والشرع. ولذلك أجزت لنفسي بحث آرائه في القسم الّذي عقدته لبيان فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني. وإن أمكن اعتبار آرائه ذات صلة بالأساس العقلي وإنّ منهجه وثيق الاتصال بالعقلانية كما لا يخفى.

الباب الثاني

فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني بين الفكرين الإسلامي والغربي.

تمهيد

إنّ الصفة الدينية للقانون الطبيعي تفرضها في الحقيقة منطلقات المذهب، فما دامت القواعد التي تحكم سلوك الأفراد تستنبط من الطبيعة أو تفرضها طبيعية الأشياء، فمعنى هذا أنّ الطبيعة ستكون المشّرع الأعلى، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أنّ الطبيعة لها إرادة وإدراك بل لها هدف وغاية، وهذا لا يمكن أن يتحقّق إلاّ إذا افترضنا أنّها من خلق إرادة عليا، هي إرادة الله فالقانون الطبيعي أو قانون الطبيعة لن يكون عندئذ إلاّ القانون الإلهي أي القانون الّذي أراده الله خالق الكون والطبيعة. فالقانون الطبيعي إذن قانون إلهي وإن حاول بعض أنصاره إعطائه صبغة عقلية أو أقاموه على أساس العقل. وهذا ما يؤكده الأستاذ كلسن حين يقول كل مذهب للقانون الطبيعي هو ذو صفة دينية إلى حدّ ما لكن معظم أنصاره يهدفون إلى التفرقة بين القانون الطبيعي والقانون الإلهي وإلى إقامة أساس نظريتهم على الطبيعة كما يفسّرها العقل البشري فهم يريدون استنباط القانون الطبيعي من العقل البشري إلا أنّهم بهذا يعطون نظريتهم صفة عقلية زائفة[1]

والحقيقة أنّ هذه الصفة الدينية تلازم فكرة الحسن والقبح العقليين الشبيهة في القانون الطبيعي بالرغم من محاولة البعض إضفاء الصفة العقلية المحضة عليها.

إنّ إجراء مقارنة متكاملة مع هذه الفكرة التي ربطها الأحناف وكثير من الفقهاء المسلمين بالدين يقتضي تحديد الصورة التي تكوّنت لدى أصحاب فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني في الفكر الغربي أو تحديد صورته لدى الكنيسة. ولذلك سأوزع هذا الباب على فصلين. أتناول في الفصل الأول البحث في صورة القانون الطبيعي في الفكر الغربي المسيحي وأخصص الفصل الثاني لبيان أوجه الشبه والخلاف بين صورة القانون الطبيعي بأساسها الديني في الفكر الغربي وبين الصورة عند المسلمين.

---

(١) أستاذنا الدكتور منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ٢٥

الفصل الأول

صورة القانون الطبيعي

في الفكر الغربي المسيحي

تمهيد[1]:

ظهرت المسيحية على أرض فلسطين عقيدة دينية وقواعد أخلاقية ولم يكن للنظرية المسيحية في بداية ظهورها معنى قانوني وسياسي، وإنّما كانت مقصورة على المضمون الأخلاقي، ولم تكن تلك الديانة التي بشرت بالمحبة ودعت إلى الأخوة والإحسان، تهدف إلى المطالبة بتغييرات جذرية سياسية واجتماعية بل سعت إلى إصلاح النفوس وتهذيبها ونظرت إلى الروابط الاجتماعية من زاوية الأخلاق ولم يعن الفكر المسيحي في القرون الثلاث الأول من ظهور المسيح عليه السلام بالنواحي القانونية أو السياسية بل كانت له صبغة دينية وخلقية محضة. وقد كان هذا الاتجاه متفقاً وتعاليم المسيح الّذي كان يقرّر أنّ مملكته ليست من هذا العالم، ويدعو إلى أعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر، كما كان متأثراً بظروف الاضطهاد الديني الّذي عاشه المسيحيون في هذه القرون الثلاث، والذي جعل من المتعذر اتجاه الفكر المسيحي إلى غير المسائل الدينية والخلقية. أمّا بعد اعتناق أباطرة الرومان الدين المسيحي في القرن الرابع الميلادي، فقد شرعت الكنيسة في تنمية نظمها بفضل رعاية الدولة لها وقد نتج عن ذلك فيما بعد احتدام النزاع بين الكنيسة والإمبراطور حول سلطان كل منهما لتحديد ما يدخل في السلطان الديني وما يدخل في السلطان الزمني. وقد كان القانون الطبيعي سلاح الكنيسة في المعركة، والواقع أنّ الفلسفة المسيحية مرّت بمرحلتين أساسيتين:

أولاهما: مرحلة إرساء العقيدة ومبادئ الإيمان وهي المرحلة المعروفة بمرحلة آباء الكنيسة.

وثانيهما: مرحلة نضج العقيدة وهي المرحلة التي استعانت فيها الكنيسة بالفلسفة اليونانية ودراستها على أسس عقائدية في محاولة للتوفيق بينها وبين العقيدة المسيحية.

إنّ المرحلة الأولى يمثلها القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي. أما المرحلة الثانية فيمثلها القديس توما الأكويني. وعليه يحسن بي بيان نظرة الكنيسة إلى القانون الطبيعي في هاتين المرحلتين، مركّزاً الاهتمام على بيان رأي كل من القديسين المذكورين. ولذلك يجمل بي توزيع هذا الفصل على مبحثين، أعالج في أولهما صورة القانون الطبيعي من القرن الرابع حتى القرن الثالث عشر وهي مرحلة إرساء العقيدة المسيحية، وأتناول في المبحث الثاني بيان صورة القانون الطبيعي عند القديس توما — الأكويني في مرحلة نضج العقيدة.

---

(١) الدكتور إسماعيل غانم: محاضرات في فلسفة القانون، مطبوعة بالرونيو، ص ٤٢، أحمد محمد غنيم، المرجع السابق، ٢٨

المبحث الأول

القانون الطبيعي من القرن الرابع حتى القرن الثالث عشر

كانت سياسة الكنيسة في عهد المسيحية الأول الدعوة إلى الفصل التام بين السلطان الديني والسلطان المدني، ورسم حدود نفوذ كل من السلطانين في قولتها المشهورة: أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ولما أرادت أن تمكن السلطة الروحية من السلطة الزمنية وتخضع سلطان الدولة لسلطان الكنيسة عمدت إلى تحويل فكرة القانون الطبيعي إلى فكرة دينية، وأضفت عليها صفة العلوية وسخّرت فكرة القانون الطبيعي لخدمة أغراض الكنيسة، فمزج آباء الكنيسة في أول الأمر وعلى الخصوص القديس أوغسطين ٣٥٤-٤٣٠ في كتابه (مدينة الله) القانون الطبيعي بالقانون الإلهي، ووصفوا القانون الطبيعي بأنّه قانون سماوي. إنّ فهم المقصود بالقانون الطبيعي لدى القديس أوغسطين خاصة ولدى الكنيسة بصورة عامة في تلك الفترة يقتضي بيان النظرة المسيحية إلى الطبيعية الإنسانية التي يستمد منها القانون الطبيعي.

إنّ القديس أوغسطين بيّن تلك النظرة في كتابه وقابل فيه بين مدينة الله أو المدنية السماوية وبين المدينة الأرضية. فالمدينة الأرضية هي ثمرة الخطيئة الأولى- ويقصد بالخطيئة الأولى عصيان آدم لربه. وهو يرى أنّ نظم المدينة الأرضية ضرورية لتحقيق السلام الاجتماعي بعد ان اختلت طبيعة الإنسان. ولكن أهدافها أهداف عرضية موقتة ولا يمكن أنّ تتحقّق فيها العدالة التامة. أما مدينة الله فهي جماعة المؤمنين المختارين[1] فهي تقوم على العدل والحق وهدفها رسوخ الفضيلة والكمال الروحي فليس للمدينة الأرضية قيمة في ذاتها ولكن قيمتها فيما تفرضه من قيود وحدود على نزوات الإنسان بعد اختلال طبيعته. وما تحقّقه من استقرار وخير ورفاه مادي، ليست غايات في ذاتها بل هي عند أهل المدينة السماوية وسائل لتحقيق الغاية الحقة. فالمدينة الأرضية أدنى من المدينة الإلهية وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية.

---

(١) يوسف كرم تاريخ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ٤٥.

وفي النهاية، سيكون مصير المدينة الأرضية إلى زوال وتسود مدينة الله. فالقانون الطبيعي لا يستمدّ من الطبيعة الحالية للإنسان بل من الطبيعة الأصلية التي كانت متفقة مع النظام الأول الّذي وضعه الخالق قبل أن تفسدها الخطيئة[1]، لأنّ الطبيعة الإنسانية قد أفسدتها خطيئة آدم وعن هذه الخطيئة نشأت الحاجة إلى النظم الإنسانية فخطيئة آدم ترتب عليها اختلال طبيعة الإنسان، فوجب تقرير القانون الوضعي وجزاآته لوقف عبث العابثين.

يظهر مّما تقدّم أنّ آباء الكنيسة احتفظوا بفكرة القانون الطبيعي مع أعطائها مضموناً جديداً يختلف اختلافاً جوهرياً عن مضمونها عند أرسطو. فالعدل عندهم لا تكشف عنه ملاحظة الطبيعة وإنّما لابدّ من مدد إلهي[2]، فالقانون الطبيعي عندهم عبارة عن القانون الأزلي المقدّس الّذي وضعه الله خالق الكون ليسير الناس في علاقاتهم وفق سننه. فهو قانون عام ثابت، تسري أحكامه على جميع البشر ولكنهم لا يتوصلون إلى إدراكه عن طريق العقل وإنّما عن طريق الوحي والشعور. وبهذا الرأي جاهر فريق من كبار رجال الدين المسيحي. فقال إيزيدور الإشبيلي (٥٧٠- ٦٣٦) أنّ القوانين إما أن تكون إلهية أو من صنع البشر فالإلهية منها تركز على الطبيعة أما البشرية فتقوم على العرف وتختلف فيما بينها اختلافاً بيناً لهذا السبب. وقال كراتيان: إنّ القانون الطبيعي والعادة هما اللذان يحكمان الجنس البشري وإذا كانت العادة من خلق الناس فالقانون الطبيعي يوجد في الناموس والوحي[3] ولابدّ لي قبل الفراغ من هذا الموضوع من تسجيل الملاحظات الآتية:-

١- إنّ الإيمان بفساد الطبيعة البشرية يساعد على التفسير الحقيقي لجور وتعاسة الظروف التي يعيشها الإنسان، بينما فكرة المعالجة الإلهية، تقود الإنسان للتصوّر بأنّ الدولة تعبير عن العناية الإلهية... وإنّ الاعتقاد بأنّ عالمنا أسوء العوالم الممكنة وإنّ جميع

---

(١) الدكتور إسماعيل غانم، المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٣) أستاذنا البكري، نظرية القانون، المرجع السابق، ص ١٩٥

الأشياء الأرضية تنزع إلى الشرّ، كوّن فلسفة التشاؤم فيما بعد[1]، واستبعد فكرة تحقيق العدالة التامة في هذه الحياة[2].

٢- إنّ فكرة القانون الطبيعي بأساسه الديني تعني الإقرار بفكرة القدر الإلهي في الكون. وإنّ فكرة تأصيل الحقوق البشرية مستندة ومتأسسة على هذه الفكرة. ويبدو أنّها هي التي تبرر إلزام القانون الطبيعي، وفي ذلك يقول العلامة جيرك الألماني[3] إنّ أبسط وسيلة لتقديم ضابط خارجي يكون متلائماً مع السيادة الكاملة لحكام الأرض هو أن نجده في الله.

وإنّ الفكرة الأساسية هي القانون العام الّذي يعمّ الطبيعة بل الكون كله، المنبثق من العقل الإلهي، والذي يعتبر العقل البشري أثراً منه. ولذلك يقال للعقل قانون طبيعي كما يقال له قانون إلهي[4].

---

(١) دانتريف، المرجع السابق، ص ٤١، أحمد محمد غنيم، المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) جيرك، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٥

المبحث الثاني

القانون الطبيعي عند القديس توما الأكويني (١٢٢٦- ١٢٧٤ م)

إنّ معالم المجتمع الأوروبي قد تغيّرت ببدأ القرون الوسطى واتخذت شكلاً جديداً قام على أساسين هما النظام الإقطاعي والكنيسة المسيحية. ولم تكن أوروبا قد انقسمت سياسياً واجتماعياً بعد إلى دول وطنية. فكان المجتمع يتألف من عدة طبقات على صورة هرم يتحدد الميزان الاجتماعي فيه باعتبارات سيادة الأرض، يقبع في أسفله القن الّذي يحرث الأرض ويزرعها ويقف في قمته الأمبراطور الّذي يقيس مدى الإخلاص حوله بقدر ما تمنح الأرض لمقامه. كما إنّ الدين المسيحي الّذي كان معتقد المضطهدين أصبح ديناً يعمّ شعوب أوربا فوضعت الكنيسة للمجتمع الأوروبي نظاماً روحياً وسياسياً قوامه التدرج وهدفه القبض على زمام السلطتين الروحية والزمنية، يضمن الارتباط ببابا روما الّذي يعتبر الرئيس الأعلى الّذي يخضع له رجال الدين في جميع المناطق من رئيس الأساقفة إلى القس ويأتمر بأمره الحكام الدنيويون[1]، وبذلك أصبحت الكنيسة نظاماً روحياً وزمنياً وأضحت تعاليمها ذات قيمة قانونية أعلى من أي قانون آخر.

لقد هيأ مفهوم الرواقيين للقانون الطبيعي لآباء الكنيسة الأسس ليلعب دورهم في دائرته فأخذوا يمزجون العقل بالمعتقد المسيحي كقانون أعلى للعالم، ولكن الحقيقة هي أنّ القانون الطبيعي كان ممزوجاً بالقانون الإلهي ولم تتبلور فكرة التدرج القانوني في الكنيسة إلاّ عند القديس توما الأكويني.

والحق إنّ القديس الأكويني يعتبر الممثل الحقيقي لفلسفة مرحلة نضج العقيدة، ومن أهم كتبه المجموعة اللاهوتية التي تضمّنت عرضاً ودفاعاً عن النظرية الكاثوليكية في محاولة لنفي التعارض بين العقل والإيمان، وإليها المرجع في بيان نظريته في القانون والسياسة. وقد بلغت الفلسفة المدرسية أوجَها على يد القديس الأكويني. والمميّز الغالب للفلسفة المدرسية هو رجوع جزئي إلى فلسفة أرسطو ومحاولة التوفيق بينها وبين العقائد الدينية. وقد هيأ لهذا الاتجاه الازدهار الأدبي والعلمي الّذي تحقّق في أوربا ابتداءً من

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص ٤٦.

النصف الثاني من القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر والذي ساعد عليه اتصال أوربا بالفكر العربي سواء في الشرق بسبب الحروب الصليبية أو في إسبانيا بسبب مجاورة الممالك المسيحية للدولة الإسلامية (وقد تميّز القرن الثاني عشر بوجه خاص بأنّه كان عصر الترجمة العربية إلى اللاتينية. وكان في مقدمة الكتب المترجمة بجانب المؤلفات الإسلامية (الكندي، الفارابي وابن سينا، الغزالي)، مؤلفات أرسطو مترجمة من العربية. وكان من أهم مركز للترجمة في القرن الثاني عشر مدينة طليطلة بإسبانيا التي كان الأسبان قد استدلوا عليها من العرب في أواخر القرن الحادي عشر. واستمرت حركة الترجمة في القرن الثالث عشر ولم يقتصر الأمر على الترجمة من الكتب العربية وإنّما ترجمت بصورة خاصة شروح ابن رشد على أرسطو[1]

وفي ذلك الجو الحافل بالدراسات العربية المنتشرة في بيئة الأكويني والحافل بالتناقضات بين الكنيسة وبين الدولة ظهر توما الأكويني وشيد صرحاً جديداً للقانون الطبيعي. وسأوحال فيما يلي بيان نظرته إلى القانون.

تقوم نظرية القديس توما على أساس تقسيم القانون إلى أنواع أربعة[2]: هي القانون الأزلي والقانون الطبيعي والقانون الإلهي والقانون الإنساني أي أنّه تصوّر القانون على شكل هرم يقع القانون الأزلي في قمته ويقع في أسفله القانون الوضعي الّذي يجد شرعيته بقدر انسجامه مع القانون الطبيعي وبالتالي مع القانون الأزلي.

وأراد بالقانون الأزلي العقل الإلهي الّذي يحكم الكون ولكن الإنسان لا يستطيع أن يدرك هذا القانون الأزلي إدراكاً كاملاً أو مباشراً. فهو لا يدركه إلاّ إدراكاً جزئياً إما من خلال ما ينطبع في هذا القانون الأزلي في طبيعة الإنسان العاقلة وإمّا بواسطة الكتب المقدّسة. والطريق الأول هو القانون الطبيعي والطريق الثاني هو القانون الإلهي. وأراد بالقانون الطبيعي ذلك الجزء من القانون الإزلي الّذي كشف نفسه في العقل الطبيعي، وهو ذلك الجزء الّذي يجسد الحكمة الإلهية، ويؤشر الاتجاه الأزلي، ويعني هذا، مشاركة المخلوق العاقل (الإنسان) في القانون الأزلي، ذلك لإنّ الإنسان باعتباره كائناً عقلياً يطبق

(١) الدكتور، إسماعيل غانم، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) فريدمان، المرجع السابق، ص ٢٨، جيرك، المرجع السابق، ص ٩٨.

هذا الجزء من القانون الأزلي على قضايا الناس، ويميّز بين الحسن والقبيح (الخير والشرّ)[1] والحقّ أنّ الموجودات جميعاً ينعكس في طبيعتها ذلك النظام الّذي أوجده الخالق (القانون الأزلي) إلا أنّ هذا الانعكاس يبدو في الكائنات غير الحية سلبياً بحتاً فتخضع الأنهار والبحار خضوعاً سلبياً للقانون الأزلي وفي الحيوانات توجّهها ميولها توجيهاً حتمياً إلى الهدف الّذي قرّره لها الله.

أما الكائن العاقل (الإنسان) فإنّ اتباعه لمقتضيات طبيعته كما خلق الله ليس اتباعاً حتمياً[2] وذلك لسببين:

الأول: هو تعدد ميول الإنسان فالإنسان إذا كان يتفق مع الحيوان في بعض الميول كحفظ الذات واستمرار النوع إلا إنّ هناك ميولاً أخرى يختص بها كالتوجه نحو الفضيلة والكمال الروحي ولا يجوز إهمال هذه الميول السامية والاقتصار على الميول الحيوانية.

والسبب الثاني: هو الخطيئة الأولى التي ترتب عليها انحراف ميول الإنسان عن مقتضيات طبيعته، ولذلك يتعيّن التمييز في هذه الميول بين ما هو متفق والطبيعة وبين ما هو منحرف عنها. على أنّ الخطيئة الأولى وإن كانت قد أفسدت العقل الإنساني إلا إنّها لم تهدمه. فقد أعطيت للإنسان مقدرة جزئية على إدراك نظام الخليقة وعلى إدراك ميول طبيعته الحقة وما بينهما من تدرج، أي على إدراك قبس من النظام الأزلي. هذا القبس هو القانون الطبيعي. والإنسان باعتباره كائناً عقلياً يطيق إتباع الخير واجتناب الشر. وهذا هو الأصل الأول الّذي تنطوي تحته سائر المبادئ. ومن هذه المبادئ ما هو بين بذاته مثل قولنا يجب إلا نضر أحداً. ومنه ما هو نتائج مستخلصة من مبادئ بينة بذاتها، مثل قولنا يجب ألا تمسك الأمانة عن صاحبها، لأنّه يجب ألاّ تسرق، لأنّه يجب ألاّ تضر أحداً. ولذلك فإنّ قواعد القانون الطبيعي تنقسم إلى قواعد أولية وقواعد ثانوية. أما الأولية فثابتة لا تتغيّر يشترك فيها الناس جميعاً اشتراكهم في المبادئ الأولى النظرية، وأمّا الثانوية فقد يعرض لها التغير بتغير ظروف الزمان والمكان، أو من جراء الجهل والخطأ والهوى[3] وكلما بعدت الشقة بين النتائج والمبادئ البينة كلما تعددت

---

(١) فريدمان، المرجع السابق، ص ٢٨، دانتريف، المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ١٧١

النتائج التي يحتمل استخلاصها من هذه المبادئ، إما بسبب تغير الظروف والمكان وإمّا من جراء الجهل والخطأ والهوى. ولهذا فإنّ القانون الطبيعي لا يغني عن القانون الإنساني.

فللقانون الإنساني وظيفة أولى بالنسبة للقانون الطبيعي هي استخلاص النتائج من مبادئه، فالحكماء هم الذين يستطيعون استخلاص فحوى الخير وهو ما قد يعجز عنه عامة الناس بسبب الجهل والهوى. والوظيفة الثانية للقانون الإنساني هي تحديد ما يفرضه القانون الطبيعي بصفة عامة، فالقانون الطبيعي لا يكفى لإقامة نظام اجتماعي، فمبادؤه لا تبيّن سوى الأهداف التي يتعيّن السعي إليها لا وسائل تحقيقها. ومن ذلك الغريزة الجنسية في الإنسان التي يجب استخدامها وفقاً لهدفها الطبيعي وهو إنجاب النسل، وفي هذا يشترك الإنسان والحيوان ولكن الإنسان يتميّز بالقوى العقلية والروحية التي تهدف طبيعته إلتى استكمالها، ولذلك فإنّ إنجاب الطفل يستتبع العمل على تنمية هذه القوى فيه وهذا يقتضي أسرة مستقلة، واستقلال الأسرة يقتضي عدم قابلية الزواج للانحلال... فالقانون الإنساني يجب أن يكون مستنداً إلى القانون الطبيعي إما بطريق الاستنتاج منه أو بطريق التحديد له. ويجب أن يكون مفيداً ونافعاً للجمهور والناس وأن يكون في نفس الوقت جزء من القانون الأزلي والقانون الطبيعي[1]

وفيما يتعلّق بنظرة الأكويني إلى الدولة، فقد رأى أنّ الدولة كما هي عند أرسطو نتاج طبيعي وضروري لسدّ الحاجات الإنسانية فهي مستمدة من الطبيعة الاجتماعية للإنسان وليست ثمرة الخطيئة الأولى كما ذهب آباء الكنيسة. أي أنّ العمل من أجل تأمين الحياة الاجتماعية للإنسان وحفظ الخير المشترك يعكس عدم كمال العالم ولا يعتبر انعكاساً لوجود عنصر الشرّ فيه كما فكر بذلك القديس أوغسطين[2] فقد أوجد الله الإنسان مدنياً بالطبع، والاجتماع يتطلب السلطان، ولا تقتصر وظيفة الدولة على مجرّد تحقيق السلام الاجتماعي بالضرب على أيدي العابثين توفيراً للطمأنينة للأبرار، بل هي تهدف إلى تحقيق الخير المشترك، فغاية الاجتماع استكمال الفرد لطبيعته الإنسانية، ومهمة الدولة هي معاونته على ذلك فيما يفوق طاقته الخاصة، وبعبارة أخرى أنّ تنظيم

---

(١) فريدمان، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨

الدولة للحياة الاجتماعية عن طريق التشريع الوضعي يجب أن يستهدف تحقيق الخير المشترك[1] والقانون الوضعي لا يكون ملزماً في الضمير إلاّ إذا كان متفقاً مع القانون الطبيعي. ولا يجوز أن تكون الدولة مستبدّة أو ظالمة وعندما يكون القانون جائراً جوراً مرجعه الهدف والغرض كالقانون الّذي لا يرمي إلى تحقيق الخير العام وإنّما إلى إشباع جشع واضعيه، أو حصولهم على شهرة زائفة، وكالقانون الّذي يخرج واضعه عن حدود صلاحيته فإنّ مثل هذا القانون يكون باطلاً وغير شرعي عند توما الأكويني[2] وهو يعلّل ذلك، بأنّنا يجب أن نفضل طاعة الله على طاعة الإنسان. وأمّا القانون الّذي يكون جائراً من حيث الشكل وذلك عندما تفرض الواجبات بصورة غير متساوية على المجتمع، فإنّ الأكويني يوصي بطاعة القانون البشري بالرغم من الظلم، بغية تجنّب الخزي والفساد[3] وهكذا يدعم توما الأكويني بوضوح السلطة الكنيسة ويعطي الدولة بالأحرى الإمبراطورية نصيبه من الواجب وهو لا يشجع فكرة الثورة المدنية ومقاومة القوانين الجائرة دائماً بغية استقرار النظام وإبعاد الفوضى[4]

أما القانون الإلهي فهو الّذي أنزله الله في الكتب المقدسة وهو يؤكد فحوى القانون الطبيعي ولا يتصوّر أن يتعارض معه، فأساسهما واحد وهو القانون الأزلي، فكل قاعدة من قواعد القانون الإلهي في ذات الوقت قاعدة من قواعد القانون الطبيعي، ولكنها تتميّز بأنّ العلم بها علم يقين يضمنه ورودها في الكتب المقدسة على عكس المبادئ التي يهتدي إليها العقل الإنساني مبتدئاً من الطبيعة وحدها فهي عرضة للخطأ والانحراف.

يتّضح ممّا تقدم أنّ توما الأكويني قدم نظرية في القانون الطبيعي مزج فيها بين براعة أرسطو، وبين إيمانه الشديد بالمسيحية. واستخدم العقل في ميدان الإيمان وفي حقل القانون بنجاح حفظت له الأجيال العلمية والدينية هذا الصنيع وجعل العقل جوهرة أصيلة تكمن فيها عظمة الإنسان، واعتبره ضوءاً يمكّن الإنسان من تمييز الحسن من القبيح. وقد كان لفكرة الأكويني على ضوء العقل أهمية كبيرة، فهو الأساس للقانون

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩

(٣) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٩

الطبيعي. ولذلك يقال أنّ القديس كان مهتماً باستمداد الأخلاقية من القانون الداخلي، وأكد على أنّه يجب أن تصدر القوانين من المبادئ التي غرسها الله ونقشها في روح الإنسان، تلك المبادئ الرئيسية الأولية الأساسية التي لا مفرّ منها للعقل العملي والتي تكون ما يسمّى بالقانون الطبيعي. إنّ التزام توما الأكويني بالنظرية الأرسطو طاليسية التي تجعل الإنسان مدنياً بالطبع وحيواناً سياسياً جعله يحكم بأنّ القانون يجد أساسه في العقل. فيقول إنّ العقل هو المبدأ للأفعال البشرية فالقانون هو أمر العقل وأمّا أساس القانون فهو العقل. وقد جاء تدّرج القوانين بالشكل الهرمي (القانون الأزلي) (القانون الطبيعي) (القانون البشري) ((نتيجة لتعدد مظاهر العقل وتدرجه (العقل المطلق) (العقل التأملي) (العقل العملي)، وواضح أنّ العقل المطلق هو العقل الإلهي الّذي يحكم الكون كله ويقابله القانون الأزلي وهذا ما يقوله القديس توما الأكويني حين يعرف القانون الأزلي بأنّه، حكم الكون من قبل العقل الإلهي. أما العقل التأملي الّذي يأتي بعد العقل الإلهي. درجة فيكون أساس القانون الطبيعي. وأخيراً فإنّ العقل العملي يكون أساس القانون البشري[1]

---

(١) انظر: فلسفة القانون، الدكتور منذر الشاوي، المرجع السابق، ص ١٢ وما بعدها.

الفصل الثاني

وجوه الشبه والخلاف بين فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني في الفكر الغربي وبين الصورة الشبيهة بها عند المسلمين

إنّ الصورة الشبيهة بفكرة القانون الطبيعي، التي أضفيت عليها صفة الدين من قبل آباء الكنيسة عموماً، والقديس توما الأكويني خصوصاً، هي الفكرة التي تناولها الأحناف الماتريديون عموماً والفيلسوف ابن رشد خصوصاً والمعنونة بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وبالرغم من الاختلاف في التعبير عن الفكرتين فإنّ الباحث يجد وجوهاً للمقارنة بينهما، الأمر الّذي يقتضي توزيع هذا الفصل على مبحثين. أخصص أولهما للمقارنة بين آراء آباء الكنيسة وبين آراء الماتريديين والأشاعرة. وأفرد المبحث الثاني للمقارنة بين آراء توما الأكويني في القانون الطبيعي وبين آراء الماتريديين والفيلسوف ابن رشد في الحسن والقبيح.

المبحث الأول

المقارنة بين آراء آباء الكنيسة في القانون الطبيعي وبين آراء الماتريديين والأشعرية في الحسن والقبح العقليين

لاشك في أنّ آراء المسلمين فقهاء ومتكلمين عموماً وآراء الفقهاء الماتريديين خصوصاً تختلف من حيث المنطلق والأساس الفكري والتعبير عن آراء آباء الكنيسة عموماً، اختلافاً جوهريّاً وخاصة في النظرة الكلية إلى القانون.فالماتريديون الفقهاء وغيرهم من المسلمين لم يبحثوا في القانون الطبيعي كما لم يبحثوا عنه ولم يبحثوا في القانون الوضعي كما لم يبحثوا عنه، لأنّ الحاجة لم تدعهم إلى هذه البحوث لتصوير تلك الأفكار. فقد كانوا أصحاب شريعة متكاملة تناولت نصوصها معظم العلاقات والقضايا الهامة في المجتمع هي الشريعة الإسلامية التي حوت الخطوط العريضة العامة، والمبادئ الكليّة التي تحكم العلاقات الاجتماعية الإنسانية في معظم الميادين، وكفلت حلّ مشاكل العلاقات الدولية فوضعت حدوداً وقوانين وأنماطاً لتلك العلاقات، وفصلت القواعد الخاصة بالأسرة والميراث وبالمعاملات وبسياسة الحكم، وبسياسة العقاب فضلاً عن احتوائها على جميع المبادئ الأخلاقية والأمور التعبدية الدينية مثل شعائر الدين.

وبناء على ما تقدم لا يوجد أساس مادي وموضوعي للتفكير في القانون الطبيعي أو القانون البشري بالنسبة للماتريديين أو غيرهم من الفقهاء، وتبعاً لذلك لا يوجد أساس علمي للمقارنة بين آراء آباء الكنيسة من جهة وبين آراء الماتريديين أو غيرهم من آراء المدارس الإسلامية الأخرى من جهة ثانية في موضوع البحث، لأنّ المقارنة العلمية إنّما يصار إليها بين أفكار وآراء تشترك في نقاط وتختلف في أخرى. ومع ذلك فإنّنا قد نستطيع تلمس خيط رفيع يربط بين نظرة آباء الكنيسة ممثلة في القديس أوغسطين إلى القانون الطبيعي وبين نظرة الأحناف الماتريديين إلى الشرع. فقد علمنا أنّ القانون الطبيعي عند آباء الكنيسة الذين أسسوا القانون الطبيعي على الدين كان يعني القانون الإلهي الأزلي الّذي وضعه الله خالق الكون ليسير الناس في علاقاتهم وفق سنته والذي يعتبر قانوناً عاماً تسري أحكامه على جميع البشر ولكنهم لا يتوصلون إلى إدراكه عن

طريق العقل وإنّما عن طريق الوحي والشعور وقد بيّن العلامة جيرك الألماني: أنّ الفكرة الأساسية هي القانون العام الّذي يعمّ الطبيعة بل الكون كلها والمنبثق من العقل الإلهي. وأنّ فكرة تأصل الحقوق البشرية متأسسة على فكرة القدر الإلهي في الكون. وواضح، أنّ وجود مثل هذا القانون ليس غريباً على الفكر الإسلامي فقد أرشد القرآن الكريم المسلمين إلى وجود ناموس عام ثابت يخضع له كل شيء ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[1] أنّي أريد أن أقول إنّ فكرة القانون الطبيعي عند آباء الكنيسة تلتقي مع فكرة القدر الإلهي عند المسلمين، وإنّ وجه شبهها بمسألة التحسين العقلي بالصورة التي حددها الفقهاء الماتريديون، هو أنّ اعتماد الماتريدين في إضفاء صفة الشرعية القانونية على أي حكم، على النص والوحي يلتقي مع رأى آباء الكنيسة في أنّ القانون ما هو إلاّ إلهي ومدرك عن طريق الوحي.

والواقع أنّ آراء آباء الكنيسة تبدو أقرب إلى المدرسة الأشعرية الإسلامية وهي المدرسة السائدة في الفكر الإسلامي والتي تخصّ الشرع بالأمر والإلهي فقط والتي تنكر على العقل البشري قدرته منفصلاً عن الوحي الإلهي في إسباغ صفة الخير على التصرف الإنساني، لأنّ الخير والشر يحددهما الأمر أو النهي الإلهي. وإنّ هذه المدرسة ترى أنّ الحسن ما يأمر به الشرع، وتستبعد دور العقل في اكتشاف القاعدة الشرعية. ومعلوم أنّ الأحناف الماتريدين يرون أنّ العقل قادر على فهم معالم القاعدة الشرعية وتمييزها من معالم القاعدة غير الشرعية خلافاً للأشعرية.

وخلاصة هذا الموضوع أنّ آراء آباء الكنيسة في القانون الطبيعي تلتقي مع فكرة القضاء والقدر عند المسلمين وتلتقي مع آراء الماتريديين وغيرهم من المسلمين لاسيّما الأشعرية الذين يحصرون الحكم الشرعي بخطاب الله أي بالقانون الإلهي.

---

(١) سورة القمر: ٤٩.

المبحث الثاني

المقارنة بين آراء توما الأكويني وبين آراء كل من الماتريديين والفيلسوف ابن رشد

إنّ الإحاطة تفصيلاً بهذه المقارنة تقتضي تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين أتناول في كل منهما جانباً من هذه المقارنة.

المطلب الأول
الماتريديون وتوما الأكويني

إنّ هيمنة العلي القدير على الكون والوجود أمر متفق عليه بين الأديان السماوية لذلك وجد الفلاسفة المعنيون بالجمع بين الدين والفلسفة أو بين الدين والعلم مسألة حرية الإنسان وإمكاناته في كشف الإرادة الإلهية، من أعقد المشاكل التي واجهتهم. فمنهم من بالغ في إمكانات الإنسان العقلية والعملية ووسع كالمعتزلة، ومنهم من كان أقل توسعاً وأكثر حذراً وتضييقاً في هذا الميدان كالماتريديين ومنهم من خفف وزن الإنسان، واعتبره كريشة في مهب الرياح كالجبريين ويعدّ منهم الأشاعرة. ولم يخل الفكر الغربي من هذه الاتجاهات أيضاً. إنّ الإطالة في هذا الموضوع الشائك ليست من صميم بحثي، ولكن أريد أن أعرج من ذلك إلى القول: إنّ آراء توما الأكويني في مسألة القانون الطبيعي، وإمكانات العقل البشري في كشف اتجاه العقل الإلهي في المسائل التي تقع ضمن إدراك العقل تكاد تشبه آراء الماتريديين في ذلك، على النحو الّذي أشير إليه فيما يلي:

نظر الأكويني إلى الإنسان فوجده كائناً عقلياً، يستطيع أن يميز بين الحسن والقبح، أي يستطيع أن يميز بين ما هو ملائم للطبيعة البشرية وبين ما هو ليس بمتسق معها، وبعبارة أخرى يستطيع أن يميز بين ما يرشد إليه القانون الأزلي، وبين ما يحرمه ويبعده. وقد تبيّن أنّ الله سبحانه هو الّذي أودع النظام في الكون والموجودات جميعها، وأنّ هذه المقدرة الإنسانية التي تعزى إلى العقل، أو التي مصدرها العقل هي التي تؤهل الإنسان لاكتشاف الحكم الإلهي من خلال ما ينطبع على الطبيعة العاقلة للإنسان. وقد اعتبر الأكويني هذه القابلية التي يتمتع بها الإنسان وحده نوعاً من المشاركة مع القانون الأزلي

في ميدان توجيه الإنسان، كما اعتبر المبادئ المحصلة بداهة بإدراك العقل هي مبادئ القانون الطبيعي. وإنّ هذه النظرة هي ملخص ما قاله الأكويني بصدد القانون الطبيعي. وواضح أنّ تلك المفاهيم تقترب من الآراء التي أوردها الماتريديون بصدد فكرة التحسين والتقبيح العقليين.

ذلك أنّهم رأوا أيضاً أنّ الإنسان كائن عاقل، يستطيع أن يميز بعقله بين الحسن والقبيح، بين ما هو ملائم للطبيعة البشرية وبين ما هو ليس بمتسق معها، ويستطيع أيضاً أن يميز بين ما يؤشر إليه القانون الأزلي وبين ما يحرمه ويبعده إلا أنّهم حددوا هذا النطاق أي نطاق الدائرة التي يؤشر فيها العقل ما يريده القانون الأزلي، أو يرفضه حيث أنّهم حصروا ذلك في نطاق معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الإيمان على الصبي العاقل وزاد بعضهم الحكم بحسن العدل، والصدق النافع، وانقاذ الغرقى والحرقى[1]، ويقصد بذلك المبادئ المحصلة بداهة بإدراك العقل.

والحق أنّ هذه الفكرة بالمعنى الّذي حدّده الأكويني ليست غريبة عن الفكر الإسلامي عامة. فالإسلام يقرّ أنّ الإنسان كائن عقلي يستطيع أن يميز بين الخير والشر، والحسن والقبيح والخطأ والصواب، وفي هذا يقول القرآن الكريم ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[2]، ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[3] والإسلام يحث الإنسان على التدبر والتفكر واستخدام العقل في ميدان كشف الطبيعة وفي الميادين الاجتماعية كافة، فالإنسان بما منح من العقل والبصيرة مؤهل لاكتشاف طريق الله وهذه الميزة هي التي جعلته يدرك القيم التي يوحي بها الله في الكتاب الكريم وهو القانون الأزلي عند المسلمين. فالقرآن عندما يأمر الإنسان بالعدل فإنّه يشير إلى أنّ فكرة العدل غير خافية على العقل البشري. ومن هنا جاء إجماله، أي صياغته بشكل مطلق أمراً معقولاً ومحموداً أيضاً. ويعني ذلك أنّ العقل البشري يستطيع أن يعثر على الحكم الإلهي في

---

(١) انظر: ص ١٧٤ من هذه الرسالة.

(٢) سورة الشمس، ٧-٨.

(٣) سورة الدهر، ٣.

التفصيلات الفرعية التي ينطبق عليها مبدأ العدل مثلاً، ولذلك فرضوا على الإنسان معرفة الله والإيمان به باعتبار أنّ العقل يكشف هذه الحقيقة سواء أتى بها الوحي أم لا.

ومن الجدير بالإشارة، أنّ فكرة القانون الأزلي السائدة لدى الفلاسفة المسيحيين هي فكرة واردة وأساسية في الإسلام كما سبق بيانها. وقد عبّر عنها القرآن الكريم (باللوح المحفوظ) الّذي أحصى كل صغيرة وكبيرة. و ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[1]، و ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[2] إنّ السبب الأساسي لاختلاف أنماط التعبير في ميدان البحث في القانون أو طبيعته بين الفلاسفة المسيحين والمسلمين، هو أنّ المسلمين كما سبقت الإشارة إليه أصحاب كتاب يحمل في طياته دستوراً جامعاً يحدّد بوضوح معظم العلاقات الإنسانية بشكل عام ومرن، أما إنجيل السيد المسيح فمجموعة تعاليم أخلاقية لا تحدّد الأحكام القانونية، ولذلك اقتضت الضرورة آباءَ الكنيسة إلى البحث عن مصادر تكون لها صفة دينية بغية تقوية مراكزهم الاجتماعية، وكان القانون الطبيعي وأكساؤه الغطاء الديني الأمر الملائم للقيام بالدور المطلوب، أو سد ذلك الفراغ.

المطلب الثاني

المقارنة بين آراء الأكويني وآراء الإمام ابن رشد

إنّ المنهج العقلي الّذي اتبعه القديس دوما الأكويني في المحاولة التي بذلها لنفي التعارض بين العقل وبين الإيمان، ويعكس خلفيته الرشدية، أي تأثيره الواضح بالمنهج الّذي سار عليه الفقيه الفيلسوف ابن رشد في (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وقد قرّب بينهما انتماؤهما معاً إلى الفلسفة الأرسطوطاليسية وقد عملا جاهدين للتوفيق بين هذه الفلسفة العقلية، وبين الدين، إلا إنّ الأكويني قديس مسيحي ألف كتابه (الخلاصة الفلسفية للدفاع عن النظرية الكاثوليكية) في محاولة لنفي التعارض بين العقل والإيمان. أما ابن رشد ففقيه مسلم برهن في كتابه الموسوم أعلاه على أنّ

(١) سورة سبأ: ٣.

(٢) سورة الأنعام: ٣٨.

الشريعة والحكمة شيء واحد لأنّهما يمثلان الحق والحقيقة، وإنّ مبادئ الحق واحدة، ولا يوجد تعارض مطلقاً بين العقل والإيمان.

إنّ مّما يؤيد رأيي هذا في تقارب آرائهما أنّ الأكويني قد درس ابن رشد، وتثقف بآرائه التي كانت ذائعة ومنتشرة في عصره في شتى المدارس الدينية. ولا يعقل ألاّ يكون الأكويني قد اطلع على آراء ابن رشد في فلسفة الشرع (القانون).

وفيما يلي أحاول إثبات مدى تأثر الأكويني بآراء ابن رشد بمقارنة نماذج من آرائهما المتقاربة بصدد فلسفة القانون عموماً، والقانون الطبيعي خصوصاً:-

أولاً: إنّ أحد الأفكار الأساس التي تميّزت بها فلسفة القانون عند القديس الأكويني، هي أنّ القانون ليس شكلاً واحداً أو نوعاً واحداً بل أنواعاً متعددة تختلف باختلاف العقول التي وراء القانون. فالقانون ليس أحادياً في طبيعته وإنّما يشكل هرماً كاملاً في قمته القانون الأزلي الّذي يليه القانون الطبيعي، وفي أسفله القانون البشري. إنّ هذا الهرم القانوني، يقابله السلم العقلي فالعقل الأزلي هو سلم القانون الأزلي، والعقل التأملي هو سلم القانون الطبيعي، والعقل البشري هو سلم القانون الوضعي. وإنّ القانون الطبيعي عند الأكويني هو ذلك الجزء من القانون الأزلي الّذي يكشفه الإنسان بعقله ويعتبر هذا الكشف إسهاماً من المخلوق العاقل في المعرفة المحدّدة للاتجاه الأزلي.

وملّخص ما سبق أنّ الأكويني يرى أنّ القانون ليس شكلاً واحداً، وأنّ القانون الطبيعي هو جزء من القانون الأزلي الّذي يكشفه الإنسان بعقله. ولدى الإمعان في فلسفة ابن رشد المتعلّقة بموضوع الشرع والقانون، ومسألة الحسن والقبح العقليين، ومقارنة آراء الاكويني بها، توصلت إلى الحقيقة الآتية:- إنّ الأكويني لم يبتدع في آرائه تلك، فكرة غير مسبوقة بل لم يخرج عن نظرة ابن رشد الأساس في موضوع التدرج القانوني والتدرج العقلي، ولكن الّذي يرفع مكانته هو أنّه استطاع ببراعة فائقة أن يستفيد من آراء ابن رشد الفلسفية الإسلامية ويحوّرها بشكل ينسجم مع أهدافه الأساسية في الدفاع عن العقيدة الكاثوليكية والفلسفة الأرسطوطاليسية.

وفيما يلي أحاول تحقيق ذلك وإثباته:

أ- فكرة تعدّد القوانين:

إنّ فكرة تعدّد أشكال القانون وأنماطه ليست غريبة عن ابن رشد بل هي من صميم فلسفته حيث قال: الشرائع هي أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة. وقال أيضاً (إنّها – الشرائع- هي الصناعة الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع).

ويستخلص من هذين النصين أنّ ابن رشد يرى أنّ القانون ليس شكلاً واحداً وإنّما ينقسم إلى أنواع مختلفة منها:-

١- القانون الإلهي: وهو ذلك الشرع الّذي يؤخذ عن طريق الوحي الديني.

٢- مبادئ العمل والسنة المشروعة في الملل. ويقصد بها تلك القواعد القانونية التي استقرت عليها الشرائع المختلفة باعتبارها قواعد ثابتة خالدة عامة في الأزمان والمكان، وإنّها تفرض نفسها على واضعي الشرائع من الحكام. وواضح أنّ هذه المبادئ هي مبادئ القانون الطبيعي. ولدى عطف النظر على النص الثاني الّذي نقلناه آنفاً تتّضح بصورة أكثر فكرة الشريعة العقلية التي عبّر عنها ابن رشد مع فكرة القانون الطبيعي التي أوردها الأكويني. حيث يفهم من النص المذكور أنّ هنالك شريعة تؤخذ مبادئها من العقل وحيث إنّ مبادئ الحق واحدة، وإنّ ما يتوصل إليه العقل هو بمثابة الشريعة الحقة وبالعكس فيصبح القانون الّذي يكشفه العقل البشري بمثابة ذلك الجزء من القانون الإلهي الّذي يكشفه الإنسان بعقله.

وأمّا القانون الوضعي فغير وارد في عبارات المفكرين المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو فقهاء لاستغنائهم عنه بما حوته الشريعة الإسلامية من الخطوط العامة والقواعد الأساسية التي تنظم العلاقات في جميع الميادين. ويحتمل أن تكون عبارته التي أشرنا إليها سابقاً، وهي (الواضعين مبادئ العمل) إشارة إلى القانون الوضعي. والواقع أنّ تسجيل اجتهادات كبار المجتهدين يشبه تقنين قواعد قانونية في قانون وضعي.

وأمّا القانون الأزلي فلم يتطرق إليه ابن رشد في مجال الشرائع، لأنّه من المعتقدات الغيبية الثابتة في القرآن الكريم والتي لا علاقة لها بميدان التنظيم الاجتماعي في المجتمع. ومن الجدير بالإشارة أنّ المصطلحات التي استعملها ابن رشد في كتبه الفلسفية الخاصة

بمسائل الدين والشرع هي مصطلحات إسلامية وعربية فهو قد استعمل الشرع وهو مصطلح إسلامي بديلاً عن مصطلح القانون.

ب- فكرة تدرج القوانين.

إنّ فكرة تدرج القانون تبعاً لتدرج السلم العقلي، تجد جذورها في فلسفة ابن رشد أيضاً. فالسلم العقلي الّذي ابتدعه الأكويني إنّما هو تحوير للسلم العقلي الّذي تصوره ابن رشد أخذا من الآية الكريمة ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾[1] فالناس في فهمهم للشرائع والقوانين والمعتقدات لجميع ميادين المعرفة يوزعون على ثلاث درجات عقلية يقابل كل درجة نوع من الإلقاء. فمنهم من أوتي عقلاً خطابياً يقتنع بالقضايا الإقناعية وإن لم تكن يقينية. ومنهم من كان عقله جدلياً لا يقتنع إلاّ بالقضايا المسلمة والمشهورة. ومنهم من كان عقله برهانياً، وهو العقل الّذي يبحث عن الحقيقة واليقين.

ولاشك أنّ الصفة التي تميّز سلم ابن رشد العقلي عن سلم الأكويني هي أنّ العقول الثلاثة هي عقول البشر، وإنّما اختلفت باختلاف طباعهم. ذلك إنّ طباعهم مختلفة في الإيمان بالشرائع فمنهم من يصدق بالبرهان وهم الحكماء والفلاسفة الّذي يتّطلعون إلى كشف الحقيقة وهذا لا يتمّ إلاّ بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية وهم أصحاب العقول الجدلية ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية.

ثانياً:- إنّ القانون الطبيعي الّذي تبناه القديس الأكويني عبارة عن اسهام الكائن العاقل وهو الإنسان في تحديد الأمور التي يجب أن يخضع لها ويطبقها باعتبار أنّه يميز بين الحسن والقبيح، ويستطيع أن يكشف بعقله ما يريده الله وذلك بعكس الحيوانات، ويعني هذا أنّ الأكويني يقرّ بوجود قيم ثابتة يدركها العقل، وهذه النظرة لا تخرج عموماً عن النظرة الرشدية. فقد رأى ابن رشد أنّ الشيء في ذاته حسن أو قبيح، وإنّ العقل يتمّكن من التمييز بينهما. فإنّ العدل مثلاً كما يقول، معروف بنفسه أنّه خير، وأنّ الجور شر. وأمّا بصدد ضرورة التزام الإنسان بالمبدأ الفاضل الّذي يدركه العقل فإنّ ابن رشد ينظر إلى الإنسان نفسه خاصة والى الموجودات عامة بمنظار الغاية والقصد. ويرى أنّ لكل

---

(١) سورة النحل، ١٢٥

موجود غاية خاصة ومقصودة به لا يشاركه غيره فيها. وحيث إنّ غاية الإنسان عند ابن رشد وحسب تحليله هي إدراكه العقلي والمنطقي للأمور، فإنّ الغاية من خلقه هي أن يكون كاملاً في الصفة التي يتميّز بها الإنسان وهي النفس الناطقة، وهذا لا يتحقّق إلاّ باكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. وإنّ تقرير هذه الأفعال التي تكسب الإنسان تلك الفضائل قد يكون بسبب العقل أيضاً، فيصبح العقل القبس الّذي يضيء للإنسان طريق الغاية والقصد من وجوده. وقد سبق أن أشرنا إلى أنّه يحتمل أنّ ابن رشد أدرك أنّ هذه المبادئ التي تسمّى بالقانون الطبيعي قد فرضت نفسها على الحكام، ولذلك قال: (الواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة).

وأمّا علاقة هذه المبادئ العقلية التي يكشفها العقل بالقانون الأزلي عند ابن رشد، فتتّضح فيما يلي:

إنّ النظر البرهاني الّذي يكشف المبادئ العقلية، إنّما يكشف ما هو حق ثابت، وواضح أنّ القانون الأزلي يؤشر إلى ما هو حق وثابت. وإنّ النظر البرهاني أي النظر العقلي المنطقي لا يمكن أن يؤدي إلى نتيجة غير منطقية، وحيث أنّ الشرع حق بداهة، فإنّ النتائج التي يتوصل إليها بالشرع تتطابق بالضرورة مع النتائج التي يتوصل إليها بالنظر البرهاني، أي أنّ مبادئ العقل والإيمان واحدة، والاثنان يعكسان حقيقة واحدة. وهكذا يتّضح أنّ العقل البشري التأملي الّذي يكشف بعض الحقائق أو يحدّد الاتجاه الأزلي عند الأكويني يعبّر عنه بالنظر البرهاني عند ابن رشد (فالحق لايضادّ الحق بل يوافقه ويشهد له).

ثالثاً: قسم الأكويني القانون الطبيعي إلى قانون طبيعي أولي وقانون طبيعي ثانوي باعتبار أنّ مبادئ القانون الطبيعي منها ما هي بيّنة بذاتها ومنها ما تحتاج إلى ربط وتعليل. والحقيقة أنّ هذا التقسيم لا يخرج عن إطار فهم المناطقة ومنهم ابن رشد للنظر البرهاني. وقد سبق أن أشرنا إلى ما للنظر البرهاني عند ابن رشد من علاقة بفكرة القانون الطبيعي. والبرهان عند المناطقة كما ذكرنا سابقاً ما يتألف من اليقينيات واليقينيات ستة هي: الأوليات، والمشاهدات، والتجربيات، والحدسيات، والمتواترت، والنظريات. والمقصود بالنظريات القضايا المجهولة المكتسبة من المعلومات بطريق الكسب والنظر، ويمثل لذلك بحكم العقل بحدوث العالم المكتسب من قولنا العالم متغيّر وكل متغيّر حادث.

الخاتمة

إنّ الدليل الرئيس للباحث هو عنوان بحثه، وإنّ الغرض الأساس والموّجه له ينعكس في عنوان الموضوع الّذي يعالجه.

فالعنوان مرآة تعكس أهمية البحث وطبيعته وموقعه. وقد يصعب على الباحث تحقيق مبتغاه في مبحثه، إذا كان الموضوع الّذى تصدى لمعالجته غريباً في زمانه، شائكاً في محتواه، عميقاً في البعد الفكري والزمني لرواده، هامشياً في الدراسات المنهجية المعاصرة.

وواضح أنّ هذه الحقيقة كافية لإبراز ما عانيته في هذه الرسالة الموسومة بفكرة القانون الطبيعي عند المسلمين فقد واجهت فعلاً عقبات كأداء كادت تسدّ جميع المنافذ في طريق البحث لولا براعة أستاذي المشرف عبد الباقي البكري الّذي كان لي بمثابة حبل النجاة. والحق، إنّني كنت أعلم مسبقاً بتلك العقبات، وكنت واثقاً أيضاً من تجاوزها استناداً إلى المبررات التي أوضحتها في مقدمة الرسالة، ولكن الّذي دفعني إلى معالجة هذا الموضوع الفلسفي الشائك هو إيماني العميق وثقتي اللامتناهية بعظمة الفكر الإسلامي، وبجلال التراث الحضاري الّذي تأسس على القاعدة الفكرية العظيمة للإسلام.

وجدير بالذكر، أنّ الفكر الإسلامي عكس مختلف التيارات السياسية والاجتماعية التي سيطرت على الفكر البشري عبر التاريخ، فقد تميّز بمرونة خصبة وشمولية واسعة استوعبت أحداث الفكر والحياة، واتسم بطابع حثّ العقل البشري على الاجتهاد بحثاً عن معالجات واقعية وحلول علمية للمشاكل الآنية والفرضية. وقد كان لذلك أثره البالغ في إبداع حضارة إنسانية رفيعة في مبادئها، سامية في أهدافها، استوعبت شتى التيارات الفكرية. وانطلاقاً ممّا تقدّم، آثرت أنّ أختار كموضوع لرسالتي هذه فكرةً هيمنت طويلاً على عالم الفكر والقانون في الغرب، هي فكرة القانون الطبيعي، لأعالجها بالبحث المقارن بفكرة استقرّت في خلد كثير من فلاسفة وأصوليي المسلمين، هي فكرة التحسين والتقبيح العقليين. وكانت مهمتي في البحث تحقيق هذه المعادلة الصعبة. وقد اقتضت هذه المهمة مني دراسة أطراف المعادلة ولاسيّما الطرف الخاص بالفكر الإسلامي، الأمر الّذي أرهقني لسعة البحث وتعقده، وكان تفكيري أحياناً المصدر الوحيد في الجانب التحقيقي في البحث

والمصدر الأساس في صياغة الجانب الإسلامي في المعادلة بالشكل الّذي أظنه مقبولاً وآمل أن يصبح أساساً سليماً لإضافات الباحثين من علماء الشريعة والقانون فيما بعد.

ومع ذلك فقد تمكّنت —بعونه تعالى- من استخلاص نتائج هامّة قد تثير الباحثين الأصوليين المعنيين بالدراسات المقارنة وبإحياء تراث الفكر الإسلامي الزاخر، كما تمكنت من تسليط الأضواء الكاشفة على جوانب أصولية فلسفية هامة كانت تقع على الجانب غير المرئي بالنسبة للمعنيين بدراسة علم القانون الحديث. وتلك النتائج هي الآتية.

أ- النتائج المستخلصة من الجانب الإسلامي في البحث:

اتّضح لي بعد الاطلاع على أمهات المراجع الهامة التي تناولت مسألة التحسين والتقبيح العقليين في جانبها الكلامي والأصولي عدّة أمور هامة ألخصها فيما يلي:

أولاً: المسألة في جانبها العقلي الكلامي.

١- تبيّن لي أنّ هذه الفكرة هي في الحقيقة نظرية متكاملة، بدليل أنّ لها عناصرها وآثارها، وإنّها هيمنت على أرجاء واسعة في ميادين الفلسفة الإسلامية وعلى أصول الفقه. واعتقد أنّ من يتعمق في دراسة هذه الرسالة شكلاً ومحتوى سيدرك هذه الحقيقة بيسر.

٢- إنّ الكلاميين والأصوليين المتقدمين منهم والمتأخرين أدركوا أهمية هذه المسألة وسعة المجال الّذي تغطّيه، سواء في جانبها الكلامي أو الأصولي، بدليل أنّهم أشاروا في معرض عرض المسائل الخلافية إلى أنّ أساس خلاف المدارس العقلية أو الأصولية فيها هو اختلافها في مدى تقبل مسألة التحسين والتقبيح العقليين أو رفضها أو الاختلاف في تفسيرها. إلا أنّهم لم يحاولوا تنظير هذه الفكرة أي بناء هيكل متكامل لها، وربط جميع المسائل الناتجة منها بها.

٣- إنّ أهم ما استخلفه في هذا الجانب، هو أنّ الفكرة تقرّ أنّ القيم الخلقية ثابتة في الفعل ولا تختلف باختلاف الفاعلين بمعنى أنّ الأحكام كامنة في داخل الشيء لا مفروضة من الخارج، وإنّها موضوعية ومادية ولذلك تنسحب آثارها على الخالق والمخلوق والحاكم والمحكوم. وانطلاقاً من هذه الحقيقة جعلوا هذه النظرية دستوراً تعمّ قواعده الله سبحانه وجوزوا لأنفسهم، وأقصد بهم رواد هذه النظرية من المعتزلة والعدليين، أن يوجبوا أموراً تمثل في جوهرها فكرة العدالة المطلقة على الله سبحانه مثل اللطف والأصلح وأن يخولوا

الإنسان صلاحية تقرير أعماله، وخلق أفعاله، أي حرية الإرادة كما دللت هذه النظرية على أنّ الواقعة نفسها هي محلّ الحكم وعلى وجود شريعة عقلية حسب التفصيل الوارد في هذه الرسالة.

ثانياً:- المسألة في جانبها الأصولي:

١-اتضح لي إنّ لهذه المسألة أهمية بارزة لدى الأصوليين عموماً والأحناف الماتريديين خصوصاً وقد انعكست آثارها على تحليلهم للمسائل الشرعية وتكييفهم الشرعي للمسائل في ضوء طبيعة الحسن الكامن فيها.

٢-رأيت أنّ تعليل الحكم الشرعي بالجهة الصالحة لتشريعه كما هو مذهب الأصوليين الأحناف طبقاً لما بيّنته في هذه الرسالة زود المجتهد بأساس متين لاقتناعه بالرأي القائم على الاستحسان، أو على وجود مصلحة تليق أن تكون مناطاً للحكم الشرعي وإن لم تكن معتبرة بذاتها في مسألة معيّنة وأعني بها المصالح المرسلة، أي أنّني ربطت بين الاستحسان والمصالح المرسلة وبين هذه النظرية وأوضحت بما لا لبس فيها أوجه الربط.

ثالثاً: المسألة لدى الفيلسوف ابن رشد

إنّ التطور الكامل لهذه المسألة عند ابن رشد يمكن إيجازه في الأمور الآتية:

١- إنّ الشريعة صناعة ضرورية مدنية تهدف إلى تحقيق الغاية من وجود الإنسان، وهي أن يكون كاملاً في الفضائل العملية والنظرية.

٢- إنّ القيم الفاضلة كامنة في ذات الشيء وإنّ شرعية القيم هي ذاتية في الأفعال.

ب-النتائج المستخلصة من تحقيق المعادلة بين فكرة القانون الطبيعي وبين فكرة التحسين والتقبيح العقليين:

أستطيع القول: إنّ المعادلة صحيحة بل وحقيقة واقعة، نتيجة لما توصلت إليه من نقاط رابطة وتلك هي الآتية:

١- التقت أطراف المعادلة في الاعتراف بوجود قواعد يكشفها العقل السليم، ومثّل أصحابها لتلك القواعد بنماذج متشابهة كالعدل واحترام حرية الإنسان.

٢- يحدّد الطرفان أساساً واحداً للقانون مرجعه طبيعة الشيء أو الفعل، أي موضوعية القاعدة القانونية أو الشرعية. ويرفضان جعل الإرادة أساساً للقانون أي أنّهما ينحازان إلى الفلسفة التي تقول أنّ القانون ليس من عمل الإرادة الحاكمة.

٣- إنّ المدرسة التقليدية للقانون الطبيعي تمسكت به بغية تطبيقه على العلاقات الدولية، أي إخضاع العلاقات الدولية البعيدة عن نفوذ الأفراد أو أية دولة بعينها إلى قواعد القانون الطبيعي.

وقد لاحظنا أنّ مدرسة المعتزلة تمسكت بفكرة التحسين العقلي بغية إخضاع العلاقة بين الإنسان وبين الله لقواعد العدالة المتأسسة على تلك الفكرة. ولذلك أقول إنّ في الإمكان الاستفادة من هذه الفكرة في مجال الروابط الدستورية والدولية، إذا استطعنا إنزال أفكار المعتزلة من التحليق الفلسفي إلى واقع الحياة كأن نسحب تلك الأمور التي قالوا أنّها واجبة عليه سبحانه، على الحكام والدول فنقول: إنّ علاقة الحاكم بالشعب وعلاقة الدولة بغيرها يجب أن تتحدد ضمن نطاق اللطف والأصلح والانتصاف.

جـ- النتائج المستخلصة من تحقيق المعادلة بين آراء الأكويني في القانون الطبيعي وآراء ابن رشد في فلسفة الشرع.

اتّضح لي نتيجة الدراسة المقارنة لآرائهما، أنّ القديس توما الأكويني لم يبدع الآراء التي نشرها حول القانون الطبيعي، وإنّما كان متأثراً بما اطلع عليه من آراء الفيلسوف ابن رشد بصدد فلسفة الشرع أو مسألة التحسين والتقبيح العقليين. ولكن القديس كان بارعاً جداً في تطويع تلك الآراء للغايات التي هدف الأكويني إلى تحقيقها وفي الإفادة منها، فقد استفاد الأكويني من رأي ابن رشد الخاص بتقسيم القانون إلى قانون إلهي وقانون يستمدّ قانونيته من استقرار قواعده في مختلف الشرائع والملل تبعاً لثبات القيم وموضوعيتها، فأثار فكرة تعدد القوانين ومنها القانون الطبيعي. وكذلك يلاحظ أنّ الأكويني اقتبس من ابن رشد فكرة تعدد العقول وتدرجها حسب السلم الّذي بينه مع الفارق الّذي بيّنته في الرسالة. ذلك لأنّ ابن رشد رأى أنّ عقول الناس متفاوتة فمنهم من يصدق بالبرهان أي أنّ عقله برهاني فلا يفيده إلاّ الحقيقة والعلم، ومنهم من يصدق بالجدل أي أنّ عقله جدلي، ومنهم من يصدق بالخطابيات أي أنّ عقله خطابي.

ولذلك تدعو الشريعة الإسلامية الناس بهذه الطرق الثلاث تطبيقاً لقوله تعالى ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾.

وهكذا اقترب طرفا المعادلة في هذا المجال وتحققت المعادلة بين فكرة القانون الطبيعي وبين الفكرة الشبيهة بها وهي فكرة التحسين والتقبيح العقليين في نواح متعددة.

وختاماً لابدّ لي من الإشارة إلى ضرورة إدخال نظرية التحسين والتقبيح العقليين ضمن المسائل ذات الأهمية في الدراسات المنهجية لطلاب فلسفة القانون وعلم أصول الفقه، لما تتمتع به هذه النظرية من عمق وإصالة وتأثير بالغ في ميادين الفلسفة والأصول.

المراجع

المراجع باللغة العربية

أ – في علم الكلام والفلسفة وأصول الفقه.

١- العلامة عبد الجبار المعتزلي: المغني في العدل والتوحيد، تحقيق، الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، وإشراف الدكتور طه حسين. المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ج ٦، ١١، ١٢، ٩، ١٧، ١٤، الطبعة الأولى، مطبعة مصر، قاهرة، ١٩٦٢

٢- العلامة عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: الدكتور عبد الكريم أحمد عثمان، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، الطبعة الأولى، نيسان ١٩٦٥

٣- العلامة عبد الجبار المعتزلي: المجموع المحيط بالتكليف، المجلد الأول، تحقيق: عمر السيد عزمي، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني من منشورات المؤسسة المصرية العامة للتأليف. القاهرة، ١٩٦٥

٤- العلامة أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي: المعتمد، طبعة دمشق، ١٩٦٥م.

٥- العلامة عضد الدين الإيجي: المواقف مع شرحه للعلامة سيد شريف، دار الطباعة العامرة، مصر، ١٢٩٢ هجرية.

٦- العلامة جلال الدين الدواني: شرح العلامة جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، المطبعة العثمانية، استنبول، ١٣١٦هـ.

٧- العلامة سعد الدين التفتازاني: التلويح شرح العلامة التفتازاني على التوضيح لمتن لتنقيح للإمام صدر الشريعة عبد الله بن مسعود البخاري، مطبعة صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣٦٧ هـ.

٨- العلامة محمود بن جعفر: قوامع الفضول، طبعة حجرية.

٩- الشيخ محمد تقي بن رحيم الأصفهاني: هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، طبعة حجرية غير مرقمة، إيران، ١٢٧٢ هـ.

١٠- الشيخ صالح المقبلي اليماني: العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، القاهرة، ١٣٣٨ هـ.

١١- الإمام الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ط١، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة ١٣٢٣ هـ.

١٢- العلامة محمد بخيت: البدر الساطع على جمع الجوامع، مطبعة التمدّن القاهرة ١٣٣٢ هـ.

١٣- الإمام أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط مطبعة المصلين، ط٢، اصدار جمعية المستشرقين الألمانية، ١٩٦٣م.
١٤- العلامة نصير الطوسي: التجريد وشرحه للعلامة القوشجي، المطبوع على هامش شرح المواقف، المطبعة الأميرية، مصر، وهنالك نسخة أخرى بالطبعة الحجرية وهي غير مرقمة.
١٥- الإمام أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل هامش كتاب الفصل في الملل والنحل، الطبعة الأدبية بمصر القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ.
١٦- الإمام عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام تصحيح الفرد جيوم. أكسفورد: ١٩٣٤
١٧- زهدي جار الله: المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤٧
١٨- الدكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية.
١٩- الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام، مطبعة دار المعارف، ط٣، ١٩٦٥ م.
٢٠- الأستاذ أحمد أمين والدكتور زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط٧، ١٩٧٠م.
٢١- ابن رشد: تهاتف التهافت، المطبعة الإعلامية، بمصر ١٣٠٢ هـ.
٢٢- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٦١.
٢٣- محمد فرحات عمر: طبيعة القانون العلمي، تقديم الدكتور زكي نجيب محمود الدار القومية للطابعة والنشر، ١٩٦٦ القاهرة.
٢٤- الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، المطبعة الإعلامية، مصر، ١٣٠٢ هـ.
٢٥- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط مطبعة، دار المعارف، بمصر: ١٩٥٧
٢٦- الإمام الشاطبي: الموافقات، المطبعة الرحمانية، طبعة مصر، ١٣٤١ هـ.
٢٧- الإمام أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، مطبعة السعادة بمصر.
٢٨- الإمام الغزالي: المستصفى، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، بولاق مصر، ١٢٣٢
٢٩- الدكتور حمد الكبيسي: مباحث التعليل مذكرات، مطبوعة بالرونيو.
٣٠- محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.
٣١- العلامة عضد الدين الإيجي: شرح القاضي عضد الدين الإيجي، المتوفي سنة ٨١٦هـ لمختصر المنتهى للإمام إبن الحاجب المالكي المتوفي سنة ٦٤٦ هـ مطبعة بولاق، سنة ١٣١٦ هـ.

٣٢- العلامة التفتازاني: حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى، مطبعة بولاق، ١٣١٦هـ.
٣٣- الدكتور محمد سلام مدكور: نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، القاهرة. مطبعة ١٩٦٣ م.
٣٤- الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين.
٣٥- الشيخ نور الدين الصابوني: البداية في الكفاية من الهداية، تحقيق خليف فتح الله، مبطعة مصر، ١٩١٩ م.
٣٦- العلامة كمال بن أبي شريف: المسامرة في شرح المسايرة للعلامة كمال بن الهمام في علم الكلام. مطبعة السعادة للسيد فرج الله زكي الكردي سنة ١٣٤٧ هـ.
٣٧- العلامة الفاضل إسماعيل الكلنبوي: حاشية الفاضل إسماعيل الكلنبوي على شرح الجلال الدواني، المطبعة العثمانية ١٣١٦ هـ.
٣٨- العلامة مولى المرجاني: حاشية المولى المرجاني على شرح الجلال الدواني، المطبعة العثمانية ١٣١٦ هـ.
٣٩- العلامة إبن أمير الحاج: التقرير والتحبير، شرح العلامة المحقّق ابن أمير الحاج المتوفي سنة ٨٧١ هـ على تحرير الإمام الكمال بن الهمام المتوفي سنة ٨٦١ هـ الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق، مصر ١٣١٦ هـ.
٤٠- العلامة كمال الدين أحمد البياضي: إشارات المرام في عبارات الإمام للعلامة كمال الدين البياضي الحنفي، الطبعة الأولى ١٩٤٩ م، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
٤١- العلامة محمد الأزميري: حاشية الفاضل الأزميري على مرآة الأصول، مطبعة دار الطباعة، العامرة العثمانية ١٣٠٩ هـ.
٤٢- الدكتور مصطفى الزلمي: أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، رسالة دكتوراه، مطبوعة بالرونيو، جامعة الأزهر الشريف.
٤٣- العلامة عبد العلي الأنصاري: فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، للإمام المحقّق الشيخ محب الله بن عبد الشكور، الطبعة الأولى، بالمطبعة الأميرية، بولاق، مصر ١٣٢٢هـ.
٤٤- الشيخ محمد رضا المظفر: أصول الفقه، النجف.
٤٥- العلامة محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقآرن، ط ١، بيروت، ١٩٦٣

٤٦- الدكتور رشدي عليان: دليل العقل عند الشيعة الإمامية.
٤٧- العلامة نور الله الحسني التستري: إحقاق الحق وإزهاق الباطل، المطبعة الإسلامية، طهران.
٤٨- العلامة جمال الدين الحلي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تأليف جمال الدين بن منصور حسن بن يوسف بن مظهر المعروف بالعلامة الحلي، مطبعة طهران ١٣٣٨ هـ.
٤٩- الشيخ عبد القادر بن أحمد بن المعروف بإبن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، إدارة الطباعة المنيرية، بمصر.
٥٠- العلامة أبو القاسم القمي: القوانين المحكمة، طبعة حجرية، إيران غير مرقمة.
٥١- العلامة محمد آصف المحسني: صراط الحق في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، سنة ١٣٨٥ هـ.
٥٢- الشيخ ميرزا أبو القاسم النوري الرازي: مطارح الانظار تقريراً لأبحاث، أستاذة مرتضى الأنصاري، طبعة حجرية، إيران ١٣٠٧ هـ غير مرقمة.
٥٣- العلامة الزمخشري: تفسير العلامة المعتزلي، أبو القاسم محمود بن عمر ابن محمد الزمخشري، المتوفي سنة ٥٣٨ هـ، الطبعة الثانية، بمطبعة الأميرية، بولاق، مصر ١٣١٨ هـ المعروف بتفسير الكشاف.
٥٤- العلامة ابن تيمية: المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

ب- في علم القانون وفلسفته:

٥٥- الدكتور منذر الشاوي: مذكرات في فلسفة القانون، مطبوعة بالرونيو.
٥٦- الأستاذ عبد الباقي البكري: نظرية القانون، مطبعة الزهراء، بغداد.
٥٧- الأستاذ عبد الباقي البكري: المدخل لدراسة القانون والشريعة الإسلامية، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٧٢
٥٨- الدكتور عبد الرزاق السنهوري: أصول القانون، طبعة ١٩٦٤، القاهرة.
٥٩- الدكتور سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، طبعة ٣، سنة ١٩٥٧ م.
٦٠- الدكتور حسن كيرة: المدخل إلى القانون، ط ٤.
٦١- الدكتور إسماعيل غانم: محاضرات في فلسفة القانون، مذكرات مطبوعة الرونيو.
٦٢- محمد معروف الدواليبي:المدخل إلى علم أصول الفقه، ط ٥، مطابع دار العلم للملايين ١٩٦٥ م.
٦٣- الدكتور مختار القاضي: أصول القانون، طبعة ١٩٦٧م.

٦٤- الأستاذ محمد علي إمام: محاضرات في نظرية القانون، مطبعة نهضة،مصر.
٦٥- الدكتور سمير عبد السيد تناغو: النظرية العامة للقانون. الأسكندرية ١٩٧٤
٦٦- عمر ممدوح مصطفى: تاريخ أصول القانون.
٦٧- الدكتور عبد المنعم البدراوي: المدخل للعلوم القانونية، القاهرة، ١٩٦٢ م.
٦٨- الدكتور محمد طلعت النعيمي: الأحكام العامة في قانون الأمم. منشأة المعارف بالأسكندرية.
٦٩- الأستاذ أحمد محمد غنيم: تطور الفكر القانوني دراسة تاريخية في فلسفة القانون.
٧٠- جاك ماريتان: الفرد والدولة، ترجمة عبد الله أمين.
٧١- الدكتور عصمت سيف الدولة: نظرية الثورة العربية.

ج- في علم المنطق:

٧٢- العلامة حسن العطار: حاشية العلامة حسن العطار على شرح الشيخ الأنصاري على متن إيساغوجي في المنطق، المطبعة العامرة العثمانية، ١٣١١ هـ.
٧٣- العلامة سيد التفتازاني: تهذيب المنطق والكلام وشرح الخبيصي عليه ط ٣، مطبعة محمد على صبيح.
٧٤- محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين.

المراجع باللغة الإنجليزية:

1- W. Friedman, Legal Second Impression Printed 1947.
2- Otto GIERKE. Natural Law and the Theory of Society. Translated by Ernest Barker. Third Edition 1958.
3- J. W. Jones and legal Theory of The Greaks.
4- R. Pound. An Introduction To The Philosophy of Law.
ترجمة الدكتور صلاح دباغ ص ٢٠
5- A. P. D. Entreves Natural Law. Second revised edition 1970.
6- N.M. Korlunov. General Theory of Law Translated by W. G. Hostings. Second editon 1968.

الخلاصة

ممّا لاشك فيه أنّ الفكر هو باني مجد الإنسان ومؤسس حضاراته وهو الهادي إلى مستويات صاعدة في الرقي والكمال. هذه الحقيقة قائمة راسخة لا يزعزعها اختلاف أنماط تفكير الفلاسفة في النظر إلى طبيعة الفكر أو اختلاف وجهات نظر المدارس الفلسفية المختلفة حول نظرية المعرفة. وإنّ الفكر يعمل في مجالات عريضة واسعة اتساع ميادين الحياة، وحيث إنّ له صلة وطيدة بالقانون ذي الصلة اللصيقة بالمجتمع، فإنّ دراسة الفكر القانوني تصبح أمراً ضرورياً ذلك أنّ ارتقاء مستوى الفكر القانوني في الدراسات المنهجية يعكس ارتقاء المستوى الفكري للجامعيين خصوصاً وللمثقفين عموماً.

إنّ مهمتنا نحن طلاب النهضة القانونية المعاصرة في بلادنا الناهضة حديثاً في جميع ميادين الحياة هي مراجعة التراث الحضاري والفكري العظيمين للأمة الإسلامية، واستخراج الكنوز الثمينة الدفينة في ماضيها الخصب بغية إجراء تلاقح وتمازج فكرين بين ما نستخلصه من تراثنا العظيم وبين ما اطلعنا عليه من الدراسات المتقدمة لعلماء الغرب في عملية مقارنات علمية بينهما لكي نسهم بذلك في إبداع شيء جديد يمكن أن يدفع الفكر قدماً في خدمة المجتمع. لذلك فإنّني رأيت لأسباب بيّنتها في مقدمة الرسالة أن أجعل موضوع رسالتي فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين في دراسة مقارنة بالفكر الغربي. وقد اقتضت طبيعة البحث أن أوزع دراسة هذه الفكرة على قسمين تناولت في أولهما، الأساس العقلي لفكرة القانون الطبيعي، وفي القسم الثاني الأساس الديني لفكرة القانون الطبيعي. أمّا القسم الأول فقد وزعته على بابين، بحثت في أولهما فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي عند المسلمين وفي ثانيهما فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي في الفكر الغربي ومقارنتها بما استقرت عليه في الفكر الإسلامي. وقد تناولت بالبحث بالباب الأول عناصر فكرة الحسن والقبح العقليين وآثار هذه الفكرة عند المعتزلة والعدلية وبان لي أنّ عناصر هذه المسألة تتّضمن أمرين هما:-

أولاً: افتراض الحسن الذاتي أو القبح الذاتي في الأشياء ويعني ذلك الاعتراف بوجود قيم ثابتة في الشيء.

ثانياً: إنّ العقل البشري مؤهل لإدراك تلك القيم الثابتة ولإصدار أحكام عقلية بمقتضى إدراكه.

وأمّا بالنسبة لآثار هذه الفكرة فقد تبيّن لي أنّ هنالك آثاراً تنعكس على العقيدة وأثاراً تنعكس على الأحكام العملية وأمّا الباب الثاني فقد توزّع الكلام فيه على فصلين. خصصت أولهما لبيان فكرة القانون الطبيعي بأساسها العقلي في الفكر الغربي، تناولت فيه بإيجاز فكرة القانون الطبيعي عند الإغريق، وفكرة القانون الطبيعي عند الرومان، وفكرة القانون الطبيعي عند جروسيوس وخلفائه في العصر الحديث حتى القرن التاسع عشر، والصور الحديثة لفكرة القانون الطبيعي. وأمّا الفصل الثاني فقد عقدته لبيان وجوه الشبه والخلاف بين الفكرين الإسلامي والغربي في هذا الموضوع، وقد بان لي أنّ هنالك وجوه شبه بينهما تبدو في نواح متعددة هي:

أولاً: من حيث المعنى، إذ ترمز الفكرتان إلى وجود قواعد ومبادئ يكشفها العقل السليم. ومما عضد وجه الشبه هذا أنّ أصحاب الفكرتين أوردوا نماذج متشابهة للفكرتين، فمثلوا لهما بالعدل واحترام الإنسان وتعويض الضرر وردّ الوديعة.

ثانياً: من حيث الصفات.

ثالثاً: من حيث النطاق.

رابعاً: من حيث وسيلة الكشف.

خامساً: من حيث الدلالة على تشخيص أساس معيّن للقانون، إذ تشخص الفكرتان طريقاً واحداً للوصول إلى أصل القانون وجوهره.

أما وجوه الخلاف بينهما فقد برزت لي فيما يأتي:-

أولاً: من حيث النشأة، فإذا كانت نشأة فكرة القانون الطبيعي تعزى إلى ما راود الإنسان قديماً من حبّ التطلع إلى القوة الغيبية للاحتماء بها ضدّ الظلم والطغيان اللذين كانا من شيم حكام الدول والمدن قديماً، فإنّ نشأة فكرة التحسين العقلي كانت لاعتقاد المعتزلة رواد هذه الفكرة الأوائل أنّها تمثّل المنهج العملي الصحيح لتفسير العقيدة

الإسلامية. وقلت أنّه يحتمل أن يكون لنشأة هذه الفكرة أساس سياسي حيث كان العدل مفقوداً في روابط الحكم إبان نشوء هذه الفكرة في القرن الثاني الهجري لاسيّما بالنسبة للسادة من آل البيت الكرام وشيعتهم. وكانت الأمور تجري ضدّ تيار المنطق والعدل فأرادوا أي المعتزلة والعدليون عموماً التعبير عن سخطهم على النهج السياسي.

فنادوا بوجوب أمور عليه تعالى طبقاً لهذه النظرية وكأنهم بذلك كانوا يطالبون حكامهم بأن تحدّد علاقاتهم بالمواطن على أساس من اللطف والأصلح والانتصاف.

ثانياً: من حيث الغرض والأهمية.

ثالثاً: من حيث الحقيقة.

أما القسم الثاني فقد وزعته أيضاً على بابين، بحثت في أولهما فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني عند المسلمين وفي ثانيهما مقارنة فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني في الفكرين الغربي والإسلامي. وقد تناولت بالبحث في الباب الأول رأى الأحناف الماتريديين في ذاتية الحسن والقبح، ومدى حاكمية العقل عند الأحناف وبان لي هنالك اتجاهين. أولهما: اتجاه الماتريديين الّذين يرون كالمعتزلة أنّ الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء وأنّ الشرع يتبع في أوامره ونواهيه الجهة الصالحة أو الجهة الفاسدة في الفعل. ألا أنّ إدراك هذه الجهة لا يستوجب حكم الشرع عندهم إلا في مسائل الإيمان ومعرفة الله. أما الاتجاه الثاني وهو اتجاه حنفية بخارى والشيعة الأخباريين وكثير من الأصوليين والفقهاء فهو أنّ إدراك العقل للحسن والقبح في الأشياء لا يستوجب الحكم الشرعي مطلقاً. كما تناولت في هذا الباب آثار الفكرة عند الأحناف. وقد بان لي أثناء البحث أنّ لفكرة التحسين والتقبيح العقليين آثاراً انعكست على توسعهم في الاجتهاد وتبنّيهم فكرتي الاستحسان والمصالح المرسلة. وبالنظر لأهمية رأى الفيلسوف ابن رشد في هذه المسألة فقد خصّصت في هذا الباب فصلاً مستقلاً لهذا الغرض، تناولت فيه نظرة ابن رشد إلى الشرائع، ورأيه في الشريعة، وعلاقتها بالحكمة، ورأيه في الحسن والقبح العقليين. وقد تبيّن أنّ ابن رشد عالج هذه المسألة معالجة وافية وانحاز إلى الفئة التي ترى أنّ هنالك

قيماً ثابتة في الفعل نفسه تفرض نفسها على الحاكمين والمحكومين. وحمل حملة قاسية على الفقهاء الذين يقولون: إنّ الخير يكون خيراً لأنّ الله أمر به وإنّ الشرّ يكون شراً لأنّ الله نهى عنه، فخالفهم في ذلك وقال: إنّ العمل يكون خيراً أو شراً لذاته. وأمّا الباب الثاني فقد عرضت في الفصل الأول منه صورة القانون الطبيعي في الفكر الغربي المسيحي، وعقدت الفصل الثاني منه لبيان وجوه الشبه والخلاف بين فكرة القانون الطبيعي بأساسها الديني في الفكر الغربي وبين الصورة الشبيهة بها عند المسلمين. وقد تناولت في الفصل الأول بإيجاز صورة القانون الطبيعي من القرن الرابع حتى القرن الثالث عشر بعد الميلاد وفكرة القانون الطبيعي عند القديس توما الأكويني. وقد توّزع الكلام في الفصل الثاني المخصص لبيان وجوه المقارنة على مباحث تناولت في أولهما المقارنة بين آراء آباء الكنيسة في القانون الطبيعي وبين آراء الماتريديين والأشاعرة في الحسن والقبح العقليين وتوصلت إلى أنّ فكرة القانون الطبيعي العقلي عند آباء الكنيسة الأوائل تلتقي مع فكرة القدر الإلهي عند المسلمين. وأمّا المبحث الثاني فقد عقدته للمقارنة بين آراء توما الأكويني وبين آراء كل من الماتريديين والفيلسوف ابن رشد.وقد بان لي أثناء المقارنة بين آراء الأكويني وآراء الإمام ابن رشد تأثر الأكويني في أفكاره حول فلسفة القانون عامة وفكرة القانون الطبيعي خاصة بآراء فيلسوفنا الكبير ابن رشد. وقد حققت هذه المقارنة بتفحص نبذ بارزة من آرائهما كشفت لي عن تشابه واضح بينهما. وحيث إنّ آراء ابن رشد كانت هي السائدة والبارزة في شتى الموضوعات الفلسفية التي كانت تدرس في المدارس اللاتينية في عصر الأكويني فإنّ ذلك يبرر القول بتأثر الاخير بإبن رشد في الأفكار التي عرضها بصدد القانون الطبيعي وفلسفة القانون.

إنّني إذ أقدم هذه الرسالة المتواضعة يغمرني شعور فياض بالسعادة، لأنّني أسهمت بجهد متواضع مشاركاً زملائي الذين أعدوا رسائل الماجستير في عملية تزويد مكتبة القانون بمادة علمية جديدة آملاً أن أكون قد وفقت في ما فعلت، وأسأل الله تعالى أن يلهمني سبيل الرشاد، والله ولي التوفيق.

natural law among the first men of church meets with the idea of divine fate among muslims. I have dedicated the second to comparison between the views of Thomas AlAquiny and those of the Matridies and Ibn Rushd, in which I have noted that AIAquiny has been much impressed by Ibn Rushd in his view on law philosophy in general and natural law idea. I have well realised this through considering prominant view of them which has led me to this opinion.

And as Ibn Rushd's view or ideas were widely common in various philosophic subjects taught in AlAquiny times, this justifies the idea that the latter has been impressed by Ibn Rushd in what he thought about natural law and philosophy of law.

I, while introducing this very humble thesis, am completely taken by the feeling of happiness having contributed humbly to the work my colleagues overtaken in feeding the library of law with a new sci mtific work hoping that I have successfully done. this.

"Ahnafs" and have deduced through research that the rational prettiness and ugliness idea has affected their extent of giving opinion and their accepting of the ideas of approval and indefinite interests.

Due to the importantc of Ibn Rushd's idea in this field. I have dedicated one complete section in this chapter for him. In this section I have discussed Ibn Rushd's look to laws and his opinion about it, its relation with wisdom and his opinion on rational prettiness and ugliness. It appears to me that Ibn Rushd has well treated this matter and has supported the party that sees there are firm values in the action itself which imposes itself on goverers and goverds as well. He launches a severe attack on those who say that good deeds are good because God has ordered so, and evil deeds are evil because God has banned it. He opposes them saying any deed is good Or bad according to its nature.

In the first section of the second chapter I have shown a picture of the natural law, the Christian western theory and have dedicated a second section for showing resemblence and differences between the idea of the natural law with its religious basis in the western idea and its similar picture among the Muslims.

In the first chapter I have briefly discussed the natural law from the fourth to the thirtieth century A.D. and the idea of Saint Thomas Aquiny regarding natural law. The second chapter which deals with comparison includes many fields: In the first I have made a comparison between the views of the Churchmen about the natural law and those of the "Matridies" and "Ashairahs" on rational prettiness and ugliness from which I have received to the idea that the idea of

time "second Hijri cen tury" is concerned" particularly to the Sayied's and their followers in the revered Muhammed's family. While matters were taking place in a manner which went counter to justice and logics, the "Mutazilas" and the "Adlies" expressing their protest against the political behavior, called for the necessity of following Almighty God's orders, as if they were calling the governers to determine the relations with people on the basis of justice, reformation and fairness.

2. Regarding purpose and importance
3. Regarding reality..

I have devided the second chapter into two sections, in the first of which I have discussed the natural law with its religious basis among Muslims. and have compared in the second the natural law with its religions basis in the Western and Islamic theory. I have discussed in the first section, however, the opinion of "Matridi Ahnafs", regarding self-ugliness and prettiness, and the extend of sense power in the "Ahnafs". Out of that I have come to learn that there are two ideas. The first that of the "Mutazilas" that prettiness and ugliness in things are connected to the essence of these things and that the Islamic laws follows in its admissions and prohibitions, the good or bad side of the action. But the recorgnition of this side does not neccessiate the Islamic law's application save in matters related to faith: in God. But the second idea, which is the idea of "Hanafieat Bukhara, the Ikhbari Sheeas, many Usoolies and Faqiehs", the minds recognition to prettiness and ugliness in things is not subject to iaw provisions at all. In this cection I have also discusse the effects of this idea among the

I have dedicated the second chapter indicating the similarities and differences between the two ideas i.e. Islamic and Western, and have concluded that there are similarities which appears in many aspects:

1. As for as the meaning is concerned both the ideas feature out the existence of some basics and principles which are discoverable by any healthy mentality. This similarity is reinforced by the fact that the representatives of both the two ideas have introduced: similar examples for their ideas which has been embodied in justice, human respect, compensation for damages and giving back deposits.
2. Regarding characteristics.
3. Regarding the range.
4. Regarding the instrument of discovering.
5. Regarding the identification of a certain basis for the law that is both the two ideas to give one way which should lead to the origin of the law and its essence.

But the differences between them have shown itself in the following manner :

1. In their emergence. If the emergence of the natural law idea is imputed to the sense of curiosity formerly involved, man as a shelter against impression and tyrany which has characterised the governer's of states and cities in the past, the emergence of the rational improvement idea was due to that the "Mutazilas" the first holders of this idea, believed that it represents the healthy and scientific criteria for the explanation of the Islamic belief. Perhaps this idea has had its political reasons because justice was' entirely absent as far as governing methods at that

I have been compelled by the character of the thesis to devide the studying of this idea into two parts. In the first part I have dealt with the rational basis of the natural law theory, and in the second part, I have handeled the religious basis of the natural law theory.

The first part, however, has heen devided into two chapters. The first deals with the idea of natural law under its rational basis among Muslims, and the second with the natural law idea (its rational basis) in the western theory and its reflection in the Islamic theory.

In the first chapter, I have discussed the elements of the idea of the rational prettiness and ugliness and its impressions left on the "Mutazilas" and the "Adlies" Therefrom, I have come to learn that the elements of this matter include two suppositions:

1. The supposition of self-prettiness or self-ugliness which means the admission of the existence of firm values in anything.

2. The human sense is qualified to assimilate those firm values and to make rational decisions.

As far as the effect of this idea is concerned, I have learnt that there are ideas which reflect on faith, and others which reflect on actual provisions.

The second chapter, covers two sections. The first handles the idea of the rational basis of the natural law in the western theory. In this chapter I have discussed, in brief, however, the idea of natural law with the Greeks, the Romans, with Grossious and his successors in the modern era till the 19th century and the recent pictures for the idea of natural basis.



مطبعة
ئاراس
أربيل - كردستان
Aras Press
Kurdistan - Erbil